تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد اوّل _ جلد ثانی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب

سکروڈوی اُستاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد اوّل

تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب
سکروڈوی استاذِ حدیث دار العلوم دیوبند

فاروقی کتب خانہ
سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

ایک ضروری گزارش

ایک مسلمان، مسلمان ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید، احادیث اور دیگر دینی کتب میں عمدا غلطی کا تصور نہیں کر سکتا سہواً جو اغلاط ہوگئی ہوں اس کی تصحیح و اصلاح کا بھی انتہائی اہتمام کیا ہے اسی وجہ سے ہر کتاب کی تصحیح پر ہم زر کثیر صرف کرتے ہیں۔

تاہم انسان، انسان ہے اگر اس اہتمام کے باوجود بھی کسی غلطی پر آپ مطلع ہوں تو اسی گزارش کو مدنظر رکھتے ہوئے، ہمیں مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اسکی اصلاح ہو سکے۔ اور آپ تعانوا علی البر التقوی کے مصداق بن جائیں،

جزا کم الله خیرا

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد اول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تصدیق و توثیق

استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ استاد حدیث
و نائب مہتمم دار العلوم (وقف) دیو بند

مختصر المعانی درس نظامی کی مشہور کتاب ہے جو علوم ثلثہ معانی، بیان، بدیع سے متعلق ہے اور ان علوم ثلثہ کے حصول کے بغیر کوئی بھی متکلم کلام فصیح و بلیغ پر قادر نہیں ہو سکتا اور اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ کلام الٰہی کی فصاحت و بلاغت جو درجہ اعجاز کو پہنچی ہوئی ہے اس کا ادراک بھی صحیح طور پر مذکورہ علوم ثلثہ کے حصول کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی لئے درس نظامی میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل ہے مگر یہ کتاب مفید ہونے کے ساتھ ساتھ طلبہ کے لئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے اور تلاش بسیار کے باوجود اس کی متبادل کوئی آسان ایسی جامع کتاب آج تک میسر نہ آسکی۔

اس لئے اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی جو اس کے جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کردے اور اصل کتاب کے مناسب بھی ہو۔

مگر یہ کام آسان نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے باصلاحیت اور تجربہ کار مدرس کی ضرورت تھی۔ بحمد اللہ وقف دار العلوم کے ایک مایۂ ناز استاذ محترم جمیل احمد صاحب نے اس خدمت کو انجام دیا جس میں موصوف نے بامحاورہ اردو ترجمہ کے ساتھ مذکورہ مسائل کی مفصل تشریح فرمائی اور بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے ممثل لہ کے ساتھ ان کی مطابقت بھی سہل انداز میں فرمائی جو انتہائی مشکل کام تھا مگر موصوف نے جس طرح اس ضرورت کو پورا کیا ہے اس کو دیکھ کر قلبی مسرت ہوئی۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔

میں نے شرح کے مختلف حصوں کا مطالعہ کیا اور ان کو صحیح و مستند اور معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید پایا۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس شرح کو عوام و خواص میں شرف قبولیت سے سرفراز فرمائیں اور معلم و متعلم دونوں کے لئے مفید اور شارح موصوف کے لئے موجب اجر عظیم بنائیں۔ آمین۔

خورشید عالم

خادم شعبۂ تدریس وقف دار العلوم دیو بند

۴/۷/۱۴۱۵ھ

دُعائیہ کلمات

عارف باللہ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب دامت برکاتھم
شیخ الحدیث وناظم جامعہ عربیہ ہتورا (باندہ)

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ و نُصَلّی علیٰ رسُولِہِ الْکریم۔

علامہ تفتازانی کی کتاب مختصر المعانی فن بلاغت کی معرکۃ الآراء کتاب ہے جو درس نظامی کا جزو لاینفک ہے درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا نہیں جس میں یہ کتاب داخل درس نہ ہو اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر استعداد کامل نہیں ہوتی اللہ پاک نے مصنف کے اخلاص کی برکت سے اس کو مقبولیت تامہ عطا فرمائی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اعتراف ہے کہ درس نظامی کی مشکل ترین کتابوں میں اس کا شمار ہے۔ اس کی مختلف شروح ہونے کے باوجود کماحقہ اس کا سمجھنا اور سمجھانا آسان نہیں۔ ایک مدت سے طلبہ کا اصرار تھا۔ شرح جامی کی شرح سے اب فراغت ہورہی ہے۔ اس کے بعد مختصر کی بھی شرح ہوجائے تو طلبہ کے لئے بڑی سہولت حاصل ہوجائے۔ خصوصاً احقر کے بڑے لڑکے حبیب احمد سلمہ کو اس پر بہت اصرار رہا۔ احقر کا حال جاننے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ کتنی مشغولی رہتی ہے اور شرح جامی کس حال میں پوری کی ہے۔ ان کا اصرار احقر کا اعتذار چل ہی رہا تھا کہ یہ خوش خبری سنی کہ مکرمی جناب مولانا جمیل احمد مدظلہ مدرس دارالعلوم وقف دیوبند نے اس کی شرح مکمل کردی ہے اور ''تکمیل الامانی'' کے نام سے وہ بہت جلد منصۂ شہود پر آنے والی ہے اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ اس کے اہل سے اللہ نے یہ کام لیا۔ موصوف کو اللہ پاک نے درسیات میں بہت عبور عطا فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ بھی قوت الاخیار شرح نور الانوار، فیض سبحانی شرح منتخب حسامی، اشرف الہدایہ شرح ہدایہ، شرح طحاوی طبع ہوکر قبول عام حاصل کرچکی ہیں۔

دل سے دعا ہے کہ اللہ پاک ان کی ہر کتاب کو مفید عام وخاص بنائے اور مزید توفیق عطا فرمائے۔

صدیق احمد

خادم جامعہ عربیہ ہتورا باندہ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیشِ نظر کتاب ''مختصر المعانی'' تین علوم پر مشتمل ہے (۱) علم معانی (۲) علم بیان (۳) علم بدیع اس کتاب کا ایک متن ہے جس کا نام ''تلخیص المفتاح'' ہے اور یہ خود اس کی شرح ہے اور مطول کی تلخیص ہے۔

چونکہ ہر علم کو شروع کرنے سے پہلے مقدمہ کے طور پر چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے پہلے ان علوم ثلثہ کی تعریفات، موضوعات، اغراض اور تدوین کو ذکر کر دیں اور مذکورہ دونوں کتابوں (تلخیص المفتاح، مختصر المعانی) کے مصنفین کے احوال ذکر کر دیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ معانی، معنی کی جمع ہے جس کے معنی مقصود اور مراد کے ہیں اور اصطلاح میں معانی اس علم کا نام ہے جس سے عربی لفظ کے وہ حالات معلوم ہوتے ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ علامہ سکاکیؒ نے فرمایا ہے کہ معانی بلغاء کے کلام کی تراکیب کے خواص کے تتبع کو کہتے ہیں تا کہ ان خواص کو جان کر کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق کیا جا سکے۔

علم معانی کا موضوع ہے بلغاء کی تراکیب اس حیثیت سے کہ وہ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوں اور غرض و غایہ ہے کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق مرکب کرنے میں خطاء واقع ہونے سے بچنا۔

اس علم کی تدوین کے سلسلہ میں تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس علم سے متعلق جعفر بن یحیٰ برمکی متوفی ۱۸۷ھ نے چند اصول لکھے۔ مگر یہ اصول کسی کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب اصفہانی متوفی ۲۵۵ھ جن کی کنیت ابوعثمان ہے اور آپ جاحظ کے ساتھ مشہور ہیں انھوں نے اس فن کو باقاعدہ مرتب اور مدون کیا ہے چنانچہ بعض حضرات نے علم معانی کا مدون اول انھیں کو قرار دیا ہے اور اس فن میں ان کی ''البیان والتبیین'' بنیادی کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کے بعد شیخ ابوبکر عبدالقاہر بن عبدالرحمٰن جرجانی متوفی ۴۷۱ھ، ۴۷۳ھ کا نام آتا ہے۔ ان کی کتاب ''دلائل الاعجاز'' اس فن کی مایہ ناز کتاب ہے جس میں آں موصوف نے تمام مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ اس کے بعد ابویعقوب یوسف بن محمد سکاکی متوفی ۶۲۶ھ کا دور ہے آپ نے مایہ ناز کتاب ''مفتاح العلوم'' تالیف فرمائی جو تین قسموں پر مشتمل ہے اور قسم ثالث علم بلاغت کے فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے لئے مخصوص ہے۔

علم بیان: بیان باب ضَ سے آتا ہے اس کے معنی ہیں ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ بیان اس فصیح گفتگو کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ مافی الضمیر کو ادا کیا جا سکے۔ علماء بلاغت کی اصطلاح میں علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طرق سے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس طریقہ پر کہ ان طرق میں بعض طرق دوسرے بعض کے مقابلہ میں مرادی پر دلالت کرنے میں اجلیٰ اور اوضح ہوں۔ یہ طرق خواہ بطور کنایہ ہوں یا بطریق مجاز یا بطریق تشبیہ یا بطریق استعارہ ہوں۔

موضوع: وضوح و خفاء کے اعتبار سے الفاظ و عبارات اس علم کا موضوع ہیں۔

غرض و غایت: ایک مفہوم کو مختلف طریقوں سے ادا کرنے کے ڈھنگ کو جاننا اس علم کی غرض و غایت ہے۔

تدوین: اس فن کے مدوّنین میں سیبویہ، خلیل بن احمد بصری اور ابوعبیدہ معمر بن مثنیٰ تمیمی متوفی ۲۰۹ھ کا نام آتا ہے۔ آخر الذکر نے اس فن میں ایک جامع کتاب ''مجاز القرآن'' کے نام سے لکھی ہے جس میں اسالیب قرآن کے جملہ انواع کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسرا دور ابوعلی محمد بن حسن حاتمی متوفی ۳۸۸ھ کا ہے جنھوں نے ''سر الصناعۃ و اسرار البلاغۃ'' تحریر فرما کر اس فن کا بڑی حد تک حق ادا کیا ہے۔ اسی دور کے عالم شمس المعانی قابوس بن وشمگیر مقتول ۴۰۳ھ نے ''کمال البلاغۃ'' لکھ کر اس فن کی بڑی خدمت کی ہے۔ ان حضرات کے بعد ابوالحسن محمد بن الطاہر شریف رضی موسوی متوفی ۴۰۶ھ نے زیر بحث علم سے متعلق دو کتابیں لکھیں ایک تلخیص البیان عن مجازات القرآن

، دوسری مجازات النبویہ جن میں قرآن وحدیث کے استعارات بدیعیہ واسرار لطیفہ اور حضور ﷺ کے جامع اور مختصر اقوال سے گفتگو کی گئی ہے۔ ابو منصور عبد الملک بن محمد ثعالبی متوفی ۴۲۹ھ کی ''سحر البلاغۃ وسر البراعۃ'' بھی اس فن کی عمدہ کتاب ہے۔ شیخ ابوبکر عبد القاہر بن عبد الرحمن جرجانی متوفی ۴۷۱ھ کی اسرار البلاغۃ اور علامہ جار اللہ زمخشری کی ''اساس البلاغۃ'' بھی اس فن کی شہرہ آفاق کتابیں ہیں۔ (ظفر المحصلین)

علم بدیع: بدیع فعیل کے وزن پر ہے معنی انوکھا، نوایجاد، بدع الشئی سے مشتق ہے معنی ہیں کسی چیز کو بلا نمونہ ایجاد کرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے لفظ بدیع اسماء حسنٰی میں سے ہے باری تعالی نے فرمایا ہے، '' بدیع السموت والارض '' علماء بلاغت کی اصطلاح میں بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعے تحسین کلام کے ایسے طرق وضوابط معلوم ہوں جن کا اعتبار کلام کے فصیح وبلیغ ہونے کے بعد ہوتا ہے۔

موضوع: مذکورہ حیثیت کے ساتھ تراکیب بلغاء اس علم کا موضوع ہے۔

غرض: فصیح اور بلیغ کلام میں زیادہ حسن پیدا کرنے کے طرق معلوم کرنا۔

تدوین: فن بدیع میں جو کتاب سب سے پہلے تالیف ہوئی وہ امیر المومنین ابو العباس المرتضی باللہ عبد اللہ بن المعتز المتوکل علی اللہ متوفی ۲۹۶ھ کی کتاب ''البدیع'' ہے جسکو کسی جرمن سوسائٹی نے شائع بھی کر دیا ہے۔ امیر موصوف ہی نے اس فن کو ایجاد کیا ہے اور موصوف ہی نے یہ نام تجویز کیا ہے۔ منقول ہے '' ان اول من اخترع البدیع وسماہ بھذ الاسم عبد اللہ بن المعتز '' سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کرنے والے اور اس نام کیساتھ موسوم کرنے والے یہ ہی عبد اللہ بن المعتز ہیں۔ خود موصوف نے آغاز کتاب میں لکھا ہے '' ماجمع قبلی فنون البدیع '' مجھ سے پہلے کسی نے فنون بدیع کو جمع نہیں کیا ہے۔ موصوف کی یہ کتاب علم بدیع کی سترہ انواع پر مشتمل ہے۔ اسکے بعد قدامہ بن جعفر متوفی ۳۳۷ھ نے تیرہ انواع کا اضافہ کر کے ان کو تیس تک پہنچا دیا ہے اس فن میں آپکی کتاب ''نقد النثر'' ہے جسمیں قیاس، حد، وصف، رسم وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی دوسری کتاب ''نقد الشعر'' ہے جسمیں حد شعر، اسباب جودت الشعر، وزن قافیہ، ترصیع، مبالغہ وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی تیسری کتاب جواہر الالفاظ ہے جسمیں الفاظ وعبارات مترادفہ سے گفتگو کی گئی ہے۔ قدامہ کے بعد ابو ہلال حسن بن عبد اللہ بن سہل عسکری نے سات انواع کا اضافہ کر کے انکی تعداد ۳۷ تک کر دی ہے۔ موصوف کی کتاب ''الصناعتین'' اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اسکے بعد قاضی ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۲ھ نے اعجاز القرآن کے نام سے ایک کتاب تحریر فرمائی جسمیں وجوہ اعجاز سے متعلق علماء سابقین کے اقوال ذکر کر کے اس قول کو ترجیح دی ہے جو دلیل کے اعتبار سے مضبوط اور مستقیم تھا اسکے بعد ابو علی حسن ازدی متوفی ۴۵۶ھ اور شرف الدین نے مزید انواع کے استخراج سے انواع بدیع کو ستر تک پہنچا دیا ہے اس فن سے متعلق ابن رشیق کی ایک کتاب '' العمدۃ فی محاسن الشعر و آدابہ '' ہے اسکے بعد ابن ابی الاصبع نے اس موضوع پر مشتمل چالیس کتابوں کا مطالعہ کر کے مزید بیس (۲۰) انواع پیدا کیں اور ابن ابی الاصبع کے بعد ابن منقذ نے کتاب '' التفریع فی البدیع '' میں پچانوے انواع جمع کی ہیں اور صفی الدین نے اپنے زمانے میں اپنے قصیدہ نبویہ میں ایک سو چالیس انواع جمع کیں ہیں اور شیخ حموی کی کتاب خزینۃ الادب میں ان انواع کی تعداد ایک سو بیالیس ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ میں نے ایک رسالہ بدیعیہ دیکھا ہے جسمیں دوسو سے زائد انواع کا ذکر کیا گیا ہے علامہ سکاکی نے اصولی طور پر صرف انتیس انواع ذکر کی ہیں اور کہدیا ہے کہ ان سے مزید انواع کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔ (ظفر المحلین)

مصنف تلخیص المفتاح: نام محمد، کنیت ابو عبد اللہ، لقب ابو المعالی، جلال الدین، قاضی القضاۃ، والد کا نام عبد الرحمن اور کنیت ابو محمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور سکاکی شافعی ہیں۔ بقول حافظ ابن حجرؒ تاریخ پیدائش ۶۶۶ھ ہے اور بعض کے نزدیک ۶۶۰ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقہ کی تحصیل سے فارغ ہو کر اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہو گئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم وفنون، عربیت واصول، معانی بیان وغیرہ میں دسترس

حاصل کی اور اس زمانہ کے مشہور علماء سے حدیث کی تحصیل کی اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہو گئے ۔ کچھ عرصہ کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدۂ قضا کیلئے منتخب کیا اور جو قرض آپکے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کر دی۔ اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدۂ قضاء کے فرائض انجام دئے ۔ شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی آپ کی تصانیف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپکو شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص المفتاح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته لما رأيت عليها عقد منتطق

اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو تو اس پر پٹکا باندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔

یہ فارسی کے اس شعر کا ترجمہ ہے۔ گر نبودے قصد جوزاء خدمتش کس نہ دیدے بر میانِ او کمر

زمانہ قضاء میں آپ پر فالج گرا اور اس سے جان بر نہ ہو سکے ۔ یہاں تک کہ ۱۵ جمادی الاولیٰ ۷۳۹ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

چوں بوئے گل آمدند بر باد سوار در خاک چوں قطرہائے یاراں رفتند

آپ نے علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص المفتاح ہے چونکہ یہ کتاب خلاف توقع غایت درجہ مختصر ہو گئی تھی اس لئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاح ہے اور متن مذکور کے لئے شرح کے مثل ہے۔

صاحب مختصر المعانی: نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔ نواب صدیق حسن خاں نے ریاض المرتاض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ کسی نے آپ سے پوچھا ''شما از نسائید'' تم نساء سے ہو؟ آپ نے جواب میں کہا: آرے، الرجال من النساء (ہاں مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں)۔ نساء کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بارہ ہزار چشمے جاری تھے اور یہاں استاد ابو علی دقاق کی خانقاہ کے برابر میں چار اولیاء آسودہ خواب ہیں اسی لئے نساء کو شام خرد کہتے ہیں ۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقۂ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر جد و جہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں ۔ میں نے کہا میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں تفریح کروں گا تو کیا حشر ہو گا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ کے بعد پھر آیا۔ تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا آنحضور ﷺ یاد فرمار ہے ہیں ۔ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا تو آنحضور ﷺ اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں ۔ مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرمار ہے ہیں ۔ اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی ۔ آپ ﷺ نے فرمایا ''افتح فمک'' میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا یا سعد **انک الیوم غیرک فیما مضی** ، آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب وکمال اساتذہ ، شیوخ مثلاً عضد الدین ، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا

استفادہ کیا

تحصیل علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس وتدریس پر رونق افروز ہوئے۔ اور عبدالواسع بن خضر شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، شارح تذکرہ نصیریہ، ابوالحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

تصنیف وتالیف: تصنیف وتالیف کا ذوق آپ کو ابتداء ہی سے ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم عقائد، علم حدیث، علم معانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ شرح تصریف زنجانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی۔

قبولیتِ عامہ: شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے پیسے خرچ کرنے پر بھی دستیاب نہیں ہوتے تھے۔ علامہ تفتازانی کو شعر وشاعری کا بھی ذوق تھا۔

تفتازانی علماء کی نظر میں: سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاستِ مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم ان پر ختم ہوگیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبۂ روزگار تھے۔ آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی۔ آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مدمقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اُٹھاتا تھا۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپکا بہت رسوخ تھا۔ اس کے بعد شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہوگئے تھے۔ شاہ تیمور آپ کا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ میر سید شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہر دو اکابر ومشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانے میں آفتاب ومہتاب تھے۔ انکے بعد علوم ادبیہ اور عقلیہ بلکہ سوائے حدیث کے دیگر تمام علوم کا ماہر اور جامع ان دونوں جیسا کوئی نہیں گذرا۔ مگر منطق، کلام، علوم ادبیہ اور علوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے۔

علامہ تفتازانی اور جرجانی دونوں دربار تیمور کے لوگوں میں تھے۔ دونوں کے درمیان نوک جھونک، بحث ومباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معتزلی نے تفتازانی کے خلاف فیصلہ کردیا تو اس واقعہ سے تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام وخواص میں کافی مشہور تھے بلکہ میر سید شریف کو علامہ تفتازانی کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسرے اس لئے کہ تیمور کے دربار میں میر صاحب کی رسائی صرف علامہ تفتازانی کی وجہ سے ہوئی تھی۔ بہر حال صدمہ بڑھ گیا صاحب فراش ہوگئے علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتیٰ کہ ۲۲ محرم ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جاں بحق ہوگئے اور وہیں آپ کو دفن کردیا گیا۔ بعض حضرات نے سن وفات ۷۹۱ھ اور بعض نے ۷۹۷ھ لکھی ہے مگر صحیح قول پہلا ہی قول ہے۔

مسلک: میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے لیکن تفتازانی کے بارے میں دونوں رائے ہیں بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے۔ علامہ تفتازانی کی یوں تو ہر فن میں بہت تصانیف ہیں لیکن علامہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ آپ کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلویح آج تک داخل درس ہیں۔

ایں سعادت بزورِ بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

خدائے لم یزل ولایزال سے مجھ سیاہ کار کی یہ درخواست ہے کہ میری اس حقیر خدمت (تکمیل الامانی) کو بھی مختصر المعانی کی طرح قبولیت عامہ عطا فرمائے اور میرے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ جمیل احمد غفر لہ ولوالدیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدک یا من شرح صدورنا لتلخیص البیان فی ایضاح المعانی ونوّر قلوبنا بلوامع التبیان من مطالع المثانی ونصلی علیٰ نبیک محمد المؤید دلائل اعجازہ باسرار البلاغۃ وعلیٰ الہ وصحابہ المحرزین قصبات السبق فی مضمار الفصاحۃ والبراعۃ .

ترجمہ:۔ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح معانی کے ساتھ بیان کو ملخص کرنے کے لئے کھول دیا ہے اور ہمارے نفوس کو ایسے واضح مدلل بیان سے منور کر دیا ہے جو الفاظ قرآنی سے حاصل ہونے والا ہے۔اور ہم آپ کے نبی محمد ﷺ پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی اسرار بلاغت کے ساتھ تائید کی گئی ہے اور آپ کی آل اور اصحاب پر جو فصاحت وکمال کے میدان میں سبقت کرنے والے ہیں۔

تشریح: نحمد حمد باب سمع سے مشتق ہے، معنی ہیں محمود کی اختیاری خوبی کو زبان سے بیان کرنا۔ یا حرف نداء۔ شرح کھولنا۔ صدور ،صدر کی جمع ہے سینہ مگر صدر سے مجازاً قلب مرادلیا گیا۔اور پھر قلب سے روح مراد لی گئی۔اب صدور سے ارواح مراد ہیں۔ تلخیص وہ کلام جو حشو وزوائد سے پاک ہو۔ بیان وہ کلام فصیح جس سے انسان اپنے مافی الضمیر کو اداء کر سکے۔فی ایضاح میں فی مع کے معنی میں ہے۔ ایضاح واضح اور ظاہر کرنا۔ تنویر قلوب روحوں میں نور ڈالنا۔ لوامع لامع کی جمع ہے۔روشن چیز۔ تبیان وہ بیان جو دلیل سے ثابت ہو لوامع التبیان میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے یعنی وہ بیان جو روشن ستاروں کی طرح رہنمائی کرتا ہے۔ مطالع المثانی مطالع مطلع کی جمع ہے ستارہ طلوع ہونے کی جگہ اور یہاں قرآن مجید کے الفاظ مراد ہیں۔جن کو مواضع طلوع شمس سے تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ طلوع شمس کی طرح الفاظ قرآن سے بھی معانی ظاہر ہوتے ہیں۔مثانی مثنی کی جمع ہے جو ظرف مکان ہے اس سے مراد قرآن پاک ہے۔ من مطالع میں من سببیہ ہے۔ نصلی صلوۃ سے ماخوذ ہے۔ دلائل دلیل کی جمع ہے وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔ اعجاز عاجز کرنا لیکن اس سے مقصود آنحضرت ﷺ کے معجزات ہیں جن کے مقابلہ میں مخالف عاجز آ گئے۔ بلاغت کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ اسرار بلاغت وہ امور ہیں جن کا متکلم مخاطب کے حالات دیکھ کر اپنے کلام میں اعتبار کرتا ہے۔ آل سے مراد اہل بیت ہیں۔ اصحاب صاحب، یاصَحْبٌ یاصَحِبٌ کی جمع ہے۔وہ شخص جس نے آنحضور ﷺ کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور ایمان پر ہی خاتمہ ہوا۔ احراز جمع کرنا۔ قصبات قصبۃ کی جمع ہے اس چھوٹے سے تیر کو کہتے ہیں جو دوڑ کے میدان کے آخری جانب اس لئے گاڑا جاتا ہے کہ جو آگے بڑھے وہ لے جائے۔ مضمار میدانِ مسابقت۔ فصاحت ظہور، کلام کا تنافر کلمات ضعف تالیف اور تعقید معنوی سے خالی ہونا۔ براعۃ بلندی وکمال۔

شارحؒ نے اپنی شرح کو بسم اللہ سے شروع فرما کر اللہ کی حمد ذکر کی ہے اور آپ کی آل واصحاب پر درود بھیجا ہے۔خادم نے حمد اور صلوٰۃ کی تشریح اُس جگہ ذکر کی ہے جہاں سے اصل کتاب شروع ہو رہی ہے اس لئے یہاں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے۔

وبعدُ فیقول العبدُ الفقیرُ الی اللّٰہ الغنی مسعودُ بنُ عمرَ المدعو بسعْدِ التفتازانی ھداہُ اللّٰہُ سواءَ الطّریقِ واَذاقَہُ حلاوۃَ التحقیقِ قد شرَحْتُ فیما مضٰی تلخیصَ المفتاحِ وَاغنَیْتُہُ بالاصباحِ عَنِ المصباحِ واوْدَعْتہ غرابتَ نُکتِ سمحَت بہ الانظارَ و وشحْتُہُ بلطائفِ فقرِ سبکتْھا یدُ الافکارِ ثمّ رأیتُ الکثیر من الفُضلاءِ والجمَّ الغفیرَ من الاذکیاءِ یسئلوننی صرْفَ الھِمَّۃِ نحو اختصارہٖ والاقتصارِ علی البیان معانیہِ وکشفِ استارہٖ لِما شاھدوا من انّ

المحصلين قد تقاصرتُ هممهم عن استطلاع طوالع انواره وتقاعدتُ عزائمهم عن استكشاف خبيات اسراره وانّ المنتحلين قد قلّبوا احداق الخذ والانتهاب ومدّوا اعناق المسخ على ذلك الكتاب وكنتُ اضربُ عن هذا الخطبِ صفحاً واطوىٰ دون مرامهم كشحاً علماً منّى بانّ مستحسنِ الطّبائع باسرِها ومقبولَ الاسماع عن اخرِها امرٌ لايسعه مقدَرَةُ البشرِ و انما هو شان خالقِ القُوىٰ والقُدَرِ وانّ هذا الفنّ قد نضبَ اليومَ ماؤُهٗ فصارَ جِدالاً بلا اثرٍ وذهبِ رُواءُهٗ فعادَ خلافاً بلا ثمرٍ حتى طارتْ بقيّةُ اٰثارِ السَّلفِ ادراج الرّياح وسالت باعناق مطايا تلك الاحاديثِ البُطَاحُ .

ترجمہ :۔ اور حمد وصلاۃ کے بعد کہتا ہے بندہ جو رب غنی کا محتاج ہے یعنی مسعود بن عمر جو سعد تفتازانی سے معروف ہے اللہ اس کو سیدھے راستے پر لگائے اور تحقیق کا شیریں مزہ چکھائے میں نے ایام گذشتہ میں تلخیص المفتاح کی شرح کی تھی جس کے ذریعہ اس کو صبح کی روشنی (مطول) کے ذریعہ چراغ (دیگر شروح) سے بے نیاز کر دیا تھا اور میں نے اس میں ودیعت رکھ دیا تھا ان نادر نکتوں کو جن کو میری نظر نے سخاوت (مستنبط) کیا تھا اور اس کو ان لطیف فقروں سے مزین کیا تھا جن کو میرے فکر کی ہاتھوں نے ڈھالا تھا۔ پھر میں نے فضلاء اور اذکیاء کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا کہ وہ لوگ مجھ سے سوال کر رہے ہیں ہمت کو پھیرنے کا اس کے اختصار کی طرف اور اس کے معانی کے بیان کرنے اور اس کے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ اس بات کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ طلباء کی ہمتی اس کے پر انوار مضامین پر اطلاع پانے سے پست ہو چکی ہیں اور اس کے رازہائے سربستہ کو منکشف کرنے سے ان کے ارادے ست ہو گئے اور کلام چور چھین جھپٹ کی پتلیاں پھرا رہے ہیں اور اس کتاب پر مسخ کر دینے کی گردنیں دراز کئے ہوئے ہیں اور میں اس امر عظیم سے اعراض کرتا رہتا تھا۔ اور ان کے مقصود کے ورے ہی پہلو تہی کرتا رہتا تھا کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ (ایسا کام کرنا جو تمام طبیعتوں کا پسندیدہ ہو اور تمام کانوں کا مقبول ہو ایسا امر ہے جو انسان کے بس میں نہیں ہے یہ تو قوتوں اور قدرتوں کے خالق ہی کی شان ہے اور بلاشبہ اس فن کا پانی اس زمانہ میں خشک ہو گیا پس یہ جدال محض رہ گیا جس کا کوئی اثر نہیں اور اس کی شادابی اڑ گئی پس یہ بے نتیجہ خلاف ہی ہو کر رہ گیا ہے یہاں تک کہ سلف کے بقیہ آثار ہواؤں کے راستوں سے اڑ گئے اور ان باتوں کی سواریوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے۔

تشریح: لفظ بعد ظرف زمان ہے اور مبنی علی الضمہ ہے۔ فقیر بمعنی مفتقر محتاج۔ الغنی اللہ کی صفت ہے۔ مسعود العبد کا بدل یا عطف بیان ہے۔ شارح کا نام اگر چہ مسعود تھا لیکن لوگ سعد کہہ کر پکارتے تھے۔ تفتازان، خراسان کا ایک قریہ ہے۔ ھدایت کے لغوی معنی راستہ دکھانا۔ لفظ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور جب لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو معنی اراءۃ الطریق کے ہوتے ہیں۔ تحقیق کے معنی ہیں مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا۔ تلخیص المفتاح مختصر المعانی کا متن ہے۔ اصباح صبح کے وقت میں داخل ہونا مراد ہے۔ صبح پھر مجازاً شارح کی شرح یعنی مطول مراد ہے اور مصباح چراغ۔ لیکن مجازاً دوسرے شارحین کی شرحیں مراد ہیں۔ غرائب نکت میں اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ غرائب، غریبۃ کی جمع ہے اور معنی نادر۔ اور نکت نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ وہ کہلاتا ہے جس کو دقت نظر سے جانا جائے۔ سماحت سخاوت لیکن یہاں مستنبط کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ انظار نظر کی جمع ہے بمعنی فکر، امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہول کو حاصل کرنا۔ توشیح آراستہ کرنا۔ لطائف واحد لطیفہ نادر چیز۔ فقر واحد فقرۃ ریڑھ کی ہڈی، کلام یا جملہ کا لطیف نکتہ، قصیدہ کا عمدہ شعر، لطائف فقر سے مراد مقفی مسجع کلام۔ سبک ڈھالنا۔ افکار واحد فکر۔ الجم الغفیر جم، جموم سے ماخوذ ہے بمعنی کثرت۔ اور غفیر غفر سے ماخوذ ہے، بمعنی ستر، چھپانا یعنی ایسی جماعت کثیرہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے زمین کو چھپا لے یا اپنے ماوراء کو چھپا لے۔ اذکیاء واحد ذکی۔ کامل العقل، سریع الفہم۔ الھمۃ لغت میں ارادے کو کہتے ہیں اور عرف میں نفس کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے بعد کسی چیز کے حاصل ہونے کی قوی امید ہوتی ہے۔ اختصار

چھانٹ لینا۔ اقتصار کسی چیز کا چھوٹا کر دینا۔
کشف استار مخفی چیزوں کو بیان کرنا۔ شاھدوا شہادت سے ہے معنی ہیں حضور۔ محصلین طلبہ مطول کا ارادہ کرنے والے۔ ھمم واحد ہمت، ارادہ۔ استطلاع س، ت برائے طلب معنی ہیں طلبِ طلوع یا تحسینِ لفظ کیلئے دونوں زائد ہیں اور معنی ہیں ادراک فہم۔ طوالع واحد طالعۃ معنی روشن ہونے والی چیز۔ انوار واحد نور، وہ روشن چیز جو دوسری چیز کو بھی روشن کر دے۔ اس میں اضافتِ صفت الی الموصوف ہے یعنی انوارٌ طالعۃٌ۔ تقاعد بیٹھ جانا، سست ہو جانا۔ عزائم واحد عزیمۃ پختہ ارادہ۔ استکشاف طلبِ کشف، ظہور۔ خبیات واحد خبیئۃ پوشیدہ چیز۔ اسرار واحد سرّ، بھید، یہاں بھی اضافتِ صفت الی الموصوف ہے۔ منتحلین واحد منتحل کلام چور، دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنے والا۔ قلبوا ماخوذ از تقلیب پھیرنا۔ احداق واحد حدقۃ آنکھ کی سیاہی، یہاں کنایۃ کمال اہتمام، شدت عنایت مراد ہے۔ انتہاب کسی کا مال زبردستی قبضہ میں لینا۔ مدّ دراز کرنا، کھینچنا۔ اعناق واحد عنق گردن۔ مسخ ایک صورت کو اس سے ادنیٰ اور گھٹیا صورت میں بدل دینا۔ خطب امر عظیم۔ صفح اعراض کرنا۔ دون سواء۔ مرام مقصود۔ کشح پہلو۔ علا اضرب اور اطوی کا مفعول لہ ہے۔ منی محذوف سے متعلق ہو کر علماً کی صفت ہے۔ مستحسن اچھا۔ طبائع واحد طبیعت، حقیقت۔ باسرھا جمیعہا۔ قوی واحد قوت۔ قدر واحد قدرت۔ نضب خشک ہو جانا۔ کنایۃ علم کا چلا جانا مراد ہے۔ جدال جھگڑا۔ رواروئق۔ خلاف نزاع، خلاف ایک ایسے درخت کو بھی کہتے ہیں جس پر پھل نہیں لگتا اس کو صفصاف بھی کہتے ہیں۔ طارت ذہبت۔ آثار واحد اثر نشان۔ سلف زمانہ ماضی کے بزرگ اور پیشوا لوگ۔ ادراج واحد درج لپیٹنا یہاں طرق اور راستے مراد ہیں۔ ریاح واحد ریح ہوا۔ سالت سال یسیل بہنا۔ مطایا واحد مطیۃ سواری، اونٹنی۔ احادیث واحد حدیث بات۔ بطاح واحد بطح وہ وسیع میدان جسمیں چھوٹے چھوٹے سنگریزے ہوتے ہیں۔

شارح نے انتہائی تواضع کے ساتھ مختصر المعانی کی تالیف کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے ماضی میں مطول کے نام سے تلخیص المفتاح کی ایک ایسی شرح لکھی تھی جس کے بعد کسی دوسری شرح کی ضرورت نہیں تھی۔ میں نے اس شرح میں نادر قسم کے نکتے اور مسجع مقفی عبارتیں ذکر کی تھیں۔ لیکن میں نے دیکھا کہ اربابِ علم وفضل کی ایک کثیر تعداد اس بات کی طالب ہے کہ میں اس شرح میں اختصار کروں اور صرف معانی کے بیان اور پوشیدہ چیزوں کے کھولنے پر اکتفاء کروں اور وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ حضرات طلبہ کی کم ہمتی اور علوم کی طرف بے رغبتی دیکھ چکے تھے۔ اور ان حضرات کو یہ بھی خطرہ تھا کہ اگر میں نے اختصار کی یہ خدمت انجام نہ دی تو کلام چور میری ہی عبارتوں اور مضامین کو چرا کر اختصار کر دیں گے اور میری کتاب کا ستیاناس کر دیں گے۔ (جیسا کہ آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جن کا کام یہ ہی ہے کہ جہاں مارکیٹ میں کوئی اردو شرح آئی تو انھوں نے دو روپیہ فی صفحہ کے حساب سے فوراً اس کی اردو میں ردّ و بدل کی اور کسی ناشر کے حوالے کر دی اور ٹھاٹ سے ایک کتاب کے شارح بن گئے)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ کام چونکہ بہت عظیم تھا اور مجھے اس کا بھی اندازہ تھا کہ تمام لوگوں کی من پسند کام کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو صرف خالق کائنات اور مالکِ مائنات ہی کر سکتا ہے۔

قیل انّ الالٰہ ذو ولدٍ　　قیل انّ الرسول قد کھنا
مانجی اللّٰہُ والرَّسولُ معاً　　مِنْ لِسَانِ الوَریٰ فکیفَ انَا

ادھر یہ بھی خیال کہ اس فن کی طرف لوگوں کی رغبت بہت کم ہو گئی اور یہ فن تقریباً ختم ہو گیا اور رع اسلاف کے آثار مٹتے جارہے ہیں۔

وامّا الاخذُ والانتھابُ فامرٌ یرتاحُ بہٖ اللّبیبُ فلِلْارضِ من کأسِ الکرام نصیبٌ . وکیفَ ینھرُ عنِ الانھارِ السّائلونَ ولمثلِ ھذا فلیعملِ العاملون ثم ما زادتھم مُدًا فعتیَ الاشغفاً و غراماً وظماً فی ھواجرِ الطّلبِ وأ واماً

فانتصبتُ لشرحِ الكتابِ علىٰ وفقِ مقترحهم ثانياً ولعنانِ العنايةِ نحو اختصارِ الاوّل ثانياً مع حمودِ القريحةِ بصرّ البليّاتِ وخمودِ الفطنةِ بصرِ صرِ النّكباتِ وترامى البُلْدانِ بِىْ والأُقطار ونبوّ الاوطان عنى والاوْطارِ حتىٰ طفقْتُ اجوبُ كلّ اغبرٍ فاتِمِ الارجاء واُحرّرُ كلُّ سطرٍ منهُ فى شطرٍ من الغَبرَاءِ شعر

فَيوماً بحزوىٰ ويوماً بالعقيقِ وبالعُذيب يوماً ويوماً بالخليصاءِ

ترجمہ: اور رہی چوری اور ڈکیتی تو یہ ایسی چیز ہے جس سے عاقل خوش ہوتا ہے کیوں کہ کریموں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اور پھر مانگنے والوں کو نہروں سے کیسے روکا جا سکتا ہے۔ اور اس جیسی کامیابی کے لئے کام کرنے والوں کو نا کام کرنا ہی چاہیئے۔ پھر میرے انکار نے ان لوگوں میں اضافہ نہیں کیا مگر شوق، تڑپ اور طلب کی دوپہریوں میں شدتِ پیاس کا۔ پھر میں دوسری مرتبہ ان کی خواہش کے مطابق کتاب کی شرح کرنے کے لئے آمادہ ہو گیا درآنحالیکہ میں ارادہ کی لگام کو پھیرنے والا تھا اول کے اختصار کی طرف باوجود یکہ سخت مصائب کے باعث میری طبیعت میں جمود تھا اور رنج وغم کی آندھیوں کے سبب اور مختلف اطراف واکناف اور شہروں میں چکر لگانے کے سبب اور مجھ سے وطن اور وسائل ضروریہ کے دور ہونے کے باعث ذہن میں افسردگی تھی۔ حتیٰ کی وسیع میدانوں کو قطع کرتا تھا اور اس شرح کی ہر سطر زمین کے ایک حصہ پر لکھتا۔ شعر ایک دن حزویٰ میں تو ایک دن عقیق میں، ایک دن عذیب میں تو ایک دن خلیصاء میں۔

تشریح: ارتیاح خوش ہونا۔ لبیب عقل مند۔ کاس پیالہ۔ کرام واحد کریم۔ شعر میں تشبیہاً کرام سے مراد شارح کی ذات ہے۔ کاس سے مطول مراد ہے اور ارض سے منتحلین مراد ہیں۔ نهر نہر روکنا۔ منع کرنا۔ مدافعت دور کرنا، انکار کرنا۔ شغف محبت، عشق۔ غرام پیاس۔ ظماء پیاس، یہاں شیفتگی کے معنی کے لئے مستعار ہے۔ هواجر واحد ہاجرہ کڑی دوپہر۔ مراد شدت حرارت۔ اوام پیاس کی حرارت۔ انتصاب کھڑا ہونا۔ آمادہ ہونا۔ اقتراح بلاغور وفکر کے کسی چیز کو طلب کرنا۔ عنان باگ۔ عنایه توجہ، مراد کمالِ اہتمام۔ ثانی دوسری مرتبہ، پھیرنے والا۔ جمود منقبض ہو جانا۔ مرجھا جانا۔ قریحة طبیعت۔ صرّ سخت سردی جس سے پانی بھی جم جائے۔ بلیات واحد بلیۃ۔ غم واندوہ۔ خمود آگ کا بجھ جانا۔ فطنة زیرکی فراست۔ صرصر سخت ہوا۔ نکبات واحد نکبۃ۔ مصیبت۔ ترامی پھینکنا۔ بلدان واحد بلد شہر مراد عدم استقرار ہے۔ اقطار واحد قُطر کنارہ۔ نبوّ دور۔ اوطان واحد وطن۔ اوطار واحد وطر حاجت۔ اجوب از جواب کاٹنا قطع کرنا۔ اغبر غبار والی۔ قاتم تاریک۔ ارجاء واحد رجاء۔ طرف کنارہ۔ احرار از تحریر معنی تہذیب۔ حشو وزوائد سے پاک کرنا۔ منه مختصر المعانی کی طرف ضمیر راجع ہے۔ شطر من الغبراء زمین کا ایک قطعہ۔ خزویٰ، عقیق، عذیب، خلیصا یہ چاروں مقام حجاز میں ہیں۔

شارح نے فرمایا تھا کہ ایک جماعتِ کثیرہ نے مجھے مطول کے اختصار کی طرف مجبور کیا تھا مگر میں انکار کرتا رہا اور وجہ اس کی یہ تھی کہ لوگوں میں اس فن کی گرویدگی ختم ہو گئی، علم کی رونق مٹ گئی، علمی محاسن کالعدم ہو گئے، پھر سب لوگوں کو خوش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں یہ کام تو صرف اللہ ہی کر سکتا ہے۔ اور رہا کلام چور لوگوں کا چوری کرنا اور کتاب کو مسخ کرنے کے درپے ہونا تو یہ کوئی بات نہیں اس سے کوئی صاحب فراست رنجیدہ نہیں ہوتا بلکہ خوش ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے خوش ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے کلام سے فائدہ اٹھائیں۔ جیسا کہ شاعر کہتا ہے کہ کریم لوگوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور پھر شارح نے اپنے آپ کو نہر سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ سائلین کو نہروں سے کیسے روکا جا سکتا ہے بلکہ کام کرنے والوں کو اسی طرح کام کرنے چاہیں کہ دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھائیں۔ پھر میں نے جتنا انکار کیا ان کے شوق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ میں نے انتہائی مجبوریوں میں مطول کو مختصر کرنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کیا۔ مصائب اور شدائد کی وجہ سے اور کسی جگہ قیام نہ ہونے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل بجھی ہوئی تھی۔ حتیٰ کہ میں نے حالت سفر میں اس کتاب کا

ایک حصہ کہیں لکھا اور ایک حصہ کہیں لکھا۔ چنانچہ اس کتاب کے لکھنے کے دوران میرا حال اس شاعر کا سا رہا جو کہتا ہے کہ میں کبھی حزوی میں ہوں تو کبھی عقیق میں، کبھی عذیب میں ہوں تو کبھی خلیصاء میں، شارح کا منشاء یہ ہے کہ یہ کتاب چونکہ انتہائی بے قراری اور مصائب کے زمانہ میں لکھی گئی ہے اس لئے اگر کوئی جگہ قابل اصلاح ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا وَفَّقْتُ بعونِ اللّٰهِ تعالیٰ وتائیدِهِ للاتمامِ و قَوَّضْتُ عنهُ خیامَهُ بالاختتامِ بعدَ ما كَشَفْتُ عن وجوهِ خرائدِهِ اللِّثامَ و وضعتُ كنوزَ الفرائد علیٰ طرفِ الثّمامِ فجاءَ بحمدِ اللّٰه كما یروق النواظر ویجلو صدأُ الاذهانِ ویُرهِفُ البصائرَ ویُضِئُ البابَ اربابِ البیانِ ومِنَ اللّٰهِ التّوفیقُ والهِدَایةُ وعلیهِ التَّوَكُّلُ فی البدایَهِ والنّهایةِ وهو حسبیٰ ونعم الوکیلُ۔

ترجمہ: پھر جب اللہ کی مدد اور تائید سے شرح کی تکمیل کی توفیق ملی اور میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا اس کے بعد کہ میں نے اس کے دلربا چہروں سے نقاب اٹھا دی اور میں نے اس کے یکتا موتیوں کے خزانوں کا ثمام گھاس کے کنارے پر رکھ دیا۔ پس کتاب اللہ کے فضل سے ایسی آئی جو نگاہوں کو ٹھنڈا کرتی ہے اور ذہن کی آلودگیوں کو صاف کرتی ہے اور عقلوں کو تیز کرتی ہے اور ارباب بیان کی فراست کو روشن کر دیتی ہے۔ اور اللہ ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت (کی امید) ہے اور شروع اور آخر میں اسی پر بھروسہ ہے۔ اور وہ مجھے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے۔

تشریح: وفقت از توفیق۔ مطلوبِ خیر کے لئے اسباب فراہم کرنا۔ اتمام سے مراد مختصر المعانی کا اتمام ہے۔ قوضت از تقویض توڑنا۔ زائل کرنا۔ خیام واحد خیمہ۔ اختتام ختم کرنا۔ وجوہ واحد وجہ چہرہ۔ خرائد واحد خریدة، حسین عورت، یہاں عمدہ مضامین مراد ہیں۔ لثام (بالکسر) پردہ نقاب۔ کنوز واحد کنز۔ خزانہ۔ فرائد واحد فریدة یکتا۔ ثمام ایک نرم سی گھاس ہوتی ہے۔ یروق از نصر اچھا لگنا۔ نواظر واحد ناظرة آنکھ۔ یجلو میل صاف کرنا۔ صدء زنگ میل۔ ارھاف تیز کرنا۔ بصائر واحد بصیرة عقل۔ اضاءت روشن کرنا۔ الباب واحد لب عقل۔ ارباب واحد رب، صاحب۔

شارح کہتے ہیں کہ جب اللہ کے فضل و کرم سے اس کتاب کی تکمیل کی مجھے توفیق و تائید ملی تو میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا یعنی تکمیل سے پہلے مختصر المعانی لوگوں سے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ایسی تھی جیسے کسی چیز پر خیمہ لگا کر اسکو چھپا دیا جاتا ہے لیکن جب میں نے اسکو مکمل کر دیا اور لوگوں کے سامنے پیش کر دیا اور لوگ اس سے منتفع ہونے لگے تو ایسا ہو گیا گویا میں نے اسکے خیموں کو توڑ دیا اور جدا کر دیا۔ یہ خیال رہے کہ میں نے اس شرح (مختصر المعانی) کو یوں ہی کیف اتفق مکمل نہیں کیا بلکہ اس کے قیمتی مضامین کو لوگوں کے سامنے سہل الحصول بنا کر پیش کیا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ یہ کتاب اس شان کی واقع ہوئی ہے کہ دیکھنے اور پڑھنے والوں کو بھلی لگتی ہے۔ آلودہ ذہنوں کو جلا بخشتی ہے، عقلوں کو تیز کرتی ہے، ارباب بیان کی فراست کو چمکا دیتی ہے۔ شارح عبدیت میں ڈوب کر کہتے ہیں ہدایت اور توفیق کی امید اللہ ہی کی طرف سے ہے اور شروع اور آخر میں اسی ذات پر بھروسہ ہے۔ مجھے تو وہ ہی کافی ہے اور وہی میرا بہترین کارساز ہے۔ اے اللہ مختصر المعانی کی طرح مجھ روسیاں کی تکمیل الامانی کو بھی قبول و مقبول فرما اور میرے لئے ذریعہ نجات بنا۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

یوم الجمعہ ۲۵/ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

بِسْمِ اللّٰهِ الرحمن الرحيم ط الحمد هو الثناء بـاللّسان علىٰ قصدِ التعظيم سواءٌ تعلقَ بالنعمة او بغيرها والشُّكـرُ فعلٌ يُنَبِّئُ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً سواءٌ كان باللّسانِ او بالجنانِ او بالاركانِ فموردُ الحمدِ لايكونُ الا اللّسانُ ومتعلقُهُ يكونُ النعمةَ وغيرها ومتعلقُ الشُّكرِ لايكونُ الا النعمةُ وموردُهُ يكونُ اللّسانُ وغيرهُ فالحمدُ اَعَمُّ من الشكر باعتبارِ المتعلقِ واَخصُّ باعتبارِ الموردِ والشكرُ بالعكسِ۔

ترجمہ: اس اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔ (تمام تعریفیں) حمد تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنے (کا نام ہے) (وہ تعریف) نعمت کے ساتھ متعلق ہو یا غیر نعمت کے ساتھ دونوں برابر ہیں اور شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی اس کے منعم ہونے کی وجہ سے تعظیم کی خبر دے برابر ہے کہ وہ تعظیم زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو پس حمد کا ورود صرف زبان سے ہوگا اور حمد کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوں گے اور شکر کا متعلق صرف نعمت ہوگی اور شکر کا ورود زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوگا پس متعلق کے اعتبار سے حمد شکر سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے۔

تشریح: صاحب تلخیص المفتاح نے اپنی کتاب کا آغاز بسملہ سے کیا ہے پھر اس کے بعد اللہ کی حمد بیان کی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن پاک کی اقتداء ہوگئی کیونکہ قرآن پاک میں بھی پہلے بسملہ ہے اور پھر حمدلہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف کتاب اس وعید سے بچ گئے جو وعید ان دونوں کے تارک کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے۔ "کل امر ذی بـال لایبدأ فیه ببسـم الـلّٰه فهو ابتر ، کل امر ذی بال لایبدأ فیه بحمد الله فهو اقطع" یعنی اگر کسی نے کام کی ابتداء بسم اللہ اور حمد باری سے نہ کی تو اس کا یہ کام ادھورا اور نا تمام رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے بسملہ اور حمدلہ کو عطف کے ساتھ کیوں بیان نہیں کیا اور یہ کیوں نہیں کہا " بسـم الـلّٰه الـرحـمـن الـرحيم والحمد للّٰهِ علىٰ ما انعم" تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ مقصود بالذات ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہے اگر عطف کے ساتھ ذکر کیا جاتا تو دونوں میں سے ہر ایک کا مقصود بالذات ہونا ثابت نہ ہوتا۔

حـمـد کے لغوی معنی ہیں ستودن (تعریف کرنا) اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ حمد نام ہے تعظیم اور اکرام کے ارادے کے ساتھ زبان سے تعریف کرنے کا وہ تعریف خواہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں ہو۔ علیٰ قصد التعظیم کی قید لگا کر شارح علیہ الرحمت نے حمد کی تعریف سے استہزاء اور تحریر یہ کو خارج کیا ہے اور اُس صورت کو خارج کیا ہے جس صورت میں حامد کوئی ارادہ نہ کرے نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور تحریر یہ کا۔ اور سـواء تعلق بالنعمة او بغیرها کی قید سے شکر کو خارج کیا ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے غیر نعمت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ مقام حمد میں پانچ چیزیں ہوتی ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ (۵) صیغہ۔ حامد وہ ہے جس سے حمد کا صدور ہوتا ہے۔ محمود وہ ہے جس کی حمد کی جاتی ہے۔ محمود علیہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں حمد واقع ہوتی ہے اور محمود بہ صیغہ کا مدلول ہوتا ہے یعنی وہ لفظ ہے جس پر صیغہ دلالت کرتا ہے اور صیغہ تو آپ جانتے ہی ہیں۔

شکر کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی تعظیم پر دلالت کرے اُس کے منعم ہونے کی وجہ سے شکر خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضاء سے ہو شارح کی بیان کردہ تعریفِ شکر پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ فعل، قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ مشہور ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کے کلام میں جو فعل ہے وہ شکر لسانی اور شکر جنانی کو کیسے شامل

ہوگا۔ کیونکہ شکر لسانی قول ہوتا ہے اور شکر جنانی اعتقاد ہوتا ہے اور جب فعل شکر لسانی اور شکر جنانی کو شامل نہیں ہے تو فاضل شارح کا سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان کہہ کر فعل کے اندر تعمیم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل سے مراد وہ نہیں ہے جو قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ اہل لغت کی اصطلاح کے مطابق فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ فعل، قول اور اعتقاد سب کو عام ہے اور جب شکر کی تعریف میں فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ سب کو عام ہے تو شارع علیہ الرحمۃ کا بـالـلسان او بالجنان او بالارکان کہکر تعمیم کرنا بالکل درست ہے۔ فمورد الحمد سے شارح علیہ الرحمۃ مفہوم حمد اور مفہوم شکر کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے آپ یہ بات سمجھیں کہ حمد اور شکر کا ایک تو مورِد ہے اور ایک متعلَق (بفتح لام) ہے مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل ہے یعنی وہ عضو حس سے ان کا ورود اور صدور ہوتا ہے مثلاً حمد کا محلِ صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محلِ صدور زبان، دل اور اعضاء تینوں ہیں اور متعلق سے مراد وہ چیز ہے جس کے مقابلے میں حمد اور شکر واقع ہوتے ہیں یعنی حمد میں محمود علیہ متعلق ہوتا ہے اور شکر میں مشکور علیہ متعلق ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ مورِد حمد اور مورِد شکر کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا مورد خاص ہے اور شکر کا مورد عام ہے اور جن دو چیزوں میں سے ایک عام ہو اور ایک خاص ہو ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مورد حمد اور مورد شکر کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے۔ اسی طرح ان دونوں کے متعلقوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا متعلق (نعمت اور غیر نعمت) عام ہے اور شکر کا متعلق (صرف نعمت) خاص ہے اور مفہوم حمد اور مفہوم شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت وہاں ہوتی ہے جہاں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہوتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ مفہوم حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے تو عام ہے لیکن اپنے مورِد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے یعنی شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے تو خاص ہے لیکن اپنے مورِد کے اعتبار سے عام ہے بہر حال جب مفہوم حمد اور مفہوم شکر میں سے ہر ایک میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو ان دونوں کے درمیان لازماً عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ عموم وخصوص من وجہ کے لئے تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک مثال تو ایسی ہو جس پر حمد کی تعریف بھی صادق آئے اور شکر کی تعریف بھی صادق آئے۔ اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف حمد صادق آئے اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف شکر کی تعریف صادق آئے۔ مثلاً خالد نے حامد کے احسان کے مقابلہ میں زبان سے اس کی تعریف کی چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے اس لئے یہ حمد ہے اور چونکہ احسان اور نعمت کے مقابلہ میں ہے اس لئے شکر بھی ہے اور اگر حامد کے کسی احسان کے بغیر خالد نے زبان سے اس کی تعریف کی تو اس صورت میں حمد تو پائی گئی لیکن شکر نہیں پایا گیا اور اگر حامد کے کسی احسان کے مقابلہ میں خالد نے بغیر زبان کے کسی دوسرے طریقے پر اس کی تعریف و تعظیم کی تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہوگا لیکن حمد کا تحقق نہ ہوگا۔

لِـلّٰـه هوَ اِسمٌ للذّاتِ الواجبِ الوجودِ المستحق لجميع المحامدِ و العدولُ اِلىٰ الجملةِ الاسمية للدّلالةِ على الـدّوامِ و الثّبات وتقْديمُ الحمد باعتبار اَنَّهٗ اهم نظراً اِلى كونِ المقامِ مقامَ الحمد كما ذهبَ اِليهِ صاحب الكشّافِ فى تقديمِ الفعْلِ فى قولِهٖ تعالىٰ اِقرأْ باسْمِ ربّك علىٰ ما سيجئ وان كان ذكْرُ اللّٰهِ اَهَمُّ نظْراً اِلى ذاته۔

ترجمہ: اللہ کے لئے ہیں۔ اللہ اس ذات کا علَم ہے جس کا وجود ضروری اور تمام تعریفوں کا مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول دوام واستمرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کا مقدم کرنا اس اعتبار سے ہے کہ حمد اہم ہے اس بات پر نظر کرتے ہوئے کہ مقام مقام حمد ہے جیسا کہ صاحب کشاف باری تعالیٰ کے قول اقرأ باسم ربک میں فعل کو مقدم کرنے میں اسی طرف گئے ہیں اسی طریقہ پر جو عنقریب آجائے گا اگر چہ لفظ اللہ کا ذکر ذات باری کی طرف نظر کرتے ہوئے اہم ہے۔

تشریح: شارحؒ نے اس عبارت میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) لفظ اللہ کی تحقیق (۲) حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کرنے کی وجہ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران وسرگرداں ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران وسرگرداں ہیں چنانچہ قدماءفلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جولوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے۔چنانچہ قاضی بیضاویؒ نے اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں۔لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے یا جزئی ہے۔الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے۔فاضل شارح نے اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور لفظ اللہ جزی ہے اور اسم جامد ہے اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ ذکر کیا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے۔پہلی صورت کا مراد لینا اس لئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلہ میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کلی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔بہر حال یہاں اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے یا صفت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور جو اسم کنیت اور لقب کے مقابلہ میں؟ یا صفت کے مقابلہ میں بولا جائے اس سے مراد علم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علم ہوگا اور علم ذی علم کے لئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ ذات باری کے لئے اسم ذاتی ہوگا۔اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے علم جزی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اللہ اسم جامد ہوگا۔الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔شارح کہتے ہیں کہ الحمد للہ اصل میں تو جملہ فعلیہ تھا لیکن اس کو جملہ اسمیہ کی طرف منتقل کر لیا گیا جملہ فعلیہ تو اس لئے تھا کہ الحمد للہ اصل میں منصوب تھا یعنی حمداً للہ تھا۔بعض لوگوں نے اس کو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب مانا ہے اور بعض نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے۔جو حضرات اول کے قائل ہیں وہ فعل ناصب ''نوجد'' مقدر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیری عبارت ''نوجد حمداً للہ'' ہے اور جو حضرات ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک فعل ناصب نحمد مقدر ہے اور تقدیری عبارت نحمد اللہ حمداً ہے۔بہر حال فعل ناصب کو حذف کر دیا گیا اور الحمد کے نصب کو رفع سے بدل کر اس کو جملہ اسمیہ بنا دیا گیا۔رہا یہ سوال کہ جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف یعنی نصب سے رفع کی طرف کیوں عدول کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کتاب چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے حمد کا ثبوت، دوام اور استمرار کے طور پر ہو اور دوام واستمرار پر جملہ اسمیہ دلالت کرتا ہے۔اور رہا جملہ فعلیہ تو وہ تجدّد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے۔پس اس مقصد کے خاطر جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ عقل کا تقاضا تو یہ تھا کہ لفظ اللہ کو حمد پر مقدم کر کے یوں کہا جاتا للہ الحمد کیونکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حمد وصف پر دلالت کرتا ہے اور ذات کو وصف پر طبعاً تقدم حاصل ہے لہذا ذکر میں بھی ذات کو مقدم کرنا چاہئے تھا تا کہ وضع (ذکر) طبع کے موافق ہو جائے۔مگر شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ کا ذکر اگر چہ فی ذاتہ اہم ہے لیکن آغازِ تالیف کی وجہ سے یہ مقام چونکہ مقامِ حمد ہے اس لئے اس مقام کے اعتبار سے حمد کا مقدم کرنا اہم ہے۔حاصل یہ کہ اس جگہ اللہ کو اہمیت ذاتی حاصل ہے اور حمد کو اہمیت عرضی حاصل ہے اور مقتضی حال اہمیت عرضی ہے نہ کہ اہمیت ذاتی اور جس صورت میں اہمیت عرضی مقتضی حال ہو یعنی اہمیت عرضی کا تقاضہ کرتا ہو تو اس صورت میں اہمیت عرضی کی رعایت کرنا اولی ہے نہ کہ اہمیتِ ذاتی کی۔پس یہاں اسی اہمیت عرضی کی وجہ سے حمد کو اللہ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ صاحبِ کشاف نے اِقرأ باسم ربک کے تحت فعل اِقرأ

کومقدم کرنے کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فعل اقرأ کو باسم ربک پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہاں اقرأ اللہ کے نام سے زیادہ اہم ہے اور فعل اقرأ زیادہ اہم اس لئے ہے کہ یہ مقام مقام قرأت ہے یعنی یہاں اللہ کا نام ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ آنحضو ﷺ کو قرأت کی دعوت دینا مقصود ہے۔پس جس طرح یہاں اہمیت عرضی یعنی مقام قرأت کی رعایت کرتے ہوئے فعل اقرأ کو مقدم کیا گیا ہے اگر چہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔اسی طرح صاحب تلخیص نے بھی اہمیت عرضی یعنی مقام حمد کی رعایت کرتے ہوئے حمد کو مقدم کیا ہے اگر چہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔

علیٰ ما انعمَ ای علیٰ اِنعامہ ولم یتعرَّض لِلمُنعِمِ بہٖ ایھاماً لقُصُور العبارَۃِ عَنِ الاحاطۃِ بہٖ ولئلّا یتوھَّم اِختصاصَہٗ بشیئٍ دونَ شیئٍ وعَلَّمَ من عطفِ الخاص علیٰ العامِ رِعایۃ لبراعۃ الاستھلالِ وتَنبیھاً علیٰ فَضِیلۃِ نعمۃِ البیانِ **من البیان** بیانٌ لقولہٖ **مالم نعلم** قدِّم رعایۃً للسَّجعِ والبیانُ ھو المنطقُ الفصیحُ المعربُ عمَّا فی الضمیرِ۔

ترجمہ: اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے یعنی اس کے انعام پر اور مصنف منعَم بہ کے درپے نہیں ہوئے یہ بتلانے کے لئے کہ عبارت اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تا کہ یہ وہم نہ ہو جائے کہ منعَم بہ ایک ہی چیز کے ساتھ مختص ہے اور علم عطفِ خاص علی الالعام کے قبیل سے ہے براعتِ استہلال کی رعایت کرنے کے لئے اور نعمتِ بیان کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے۔ **من البیان** مصنف کے قول **مالم نعلم** کا بیان ہے رعایت سجع کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو۔

تشریح: حمد اور محمود کے ذکر کے بعد ماتنؒ نے اس عبارت میں محمود علیہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے اور جس کو ہم نہیں جانتے تھے۔یعنی گویائی اس کی ہم کو تعلیم دی ہے۔شارح نے **علی انعامہ** کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمۂ ما مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے۔رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے منعم بہ (جن چیزوں کے ساتھ انعام کیا گیا ہے) کو ذکر کیوں نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے منعَم بہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد ہے " **وان تعدوا نعمۃ اللّٰہ لا تحصوھا** " پس اگر منعم بہ کے تمام افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات ناممکن ہے کیونکہ منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے الفاظ قاصر ہیں اور اگر بعض افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات اگر چہ ممکن ہے لیکن اس صورت میں بعض چیزوں کے ساتھ منعم بہ کا مختص ہونا لازم آئے گا اور یہ وہم پیدا ہوگا کہ باری تعالیٰ ان بعض چیزوں کی وجہ سے تو حمد کے مستحق ہیں لیکن جن بعض کا ذکر نہیں کیا گیا ان کی وجہ سے حمد کے مستحق نہیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔باری عزاسمہ تو اپنی ہر ہر نعمت کی وجہ سے مستحق حمد ہیں۔الحاصل منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے عبارت اور الفاظ کے قاصر ہونے کی وجہ سے منعم بہ کے تمام افراد کو ذکر نہیں کیا گیا اور مذکورہ وہم سے بچنے کے لئے بعض افراد کو ذکر نہیں کیا گیا۔علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ **ما انعم** پر علّم کا عطف، عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ ہم جس چیز کو نہیں جانتے تھے یعنی بیان اور گویائی، باری تعالیٰ کا ہم کو اس کی تعلیم دینا باری تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے لہٰذا عمومی انعامات کے ذکر کے بعد بذریعہ عطف اس مخصوص انعام کا ذکر کرنا عطف خاص علی العام ہے جیسا کہ **تنزل الملائکۃ والروح** میں الروح کا ملائکہ پر اور **حافظوا علی الصلوات والصلوۃ الوسطیٰ** میں صلوۃ وسطیٰ کا صلوات پر عطفِ خاص علی العام ہے۔رہی یہ بات کہ نعمت بیان ہی کو خاص طور پر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کے جواب میں شارحؒ نے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ نعمتِ بیان کے ذکر سے براعتِ استہلال کی رعایت ہوگئی براعت استہلال یہ ہے کہ ابتدا سے کلام اور مقدمہ کتاب میں ایسے الفاظ لائے جائیں جو مقصود کتاب کے مناسب ہوں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے سلم العلوم کے ابتدا کی یہ عبارت **سبحانہ ما اعظم شانہ الخ** اس میں حد، تصور، جنس، کلیات، جزئیات، تصدیق وغیرہ الفاظ مقصود کتاب کے مناسب بھی ہیں اور اس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں۔اسی طرح یہاں لفظ بیان مقصود کتاب کے

مناسب بھی ہے اور اس کی طرف مشیر بھی ہے کیونکہ اس کتاب میں معانی، بیان اور بدیع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نعمتِ بیان کی فضیلت، شرافت، عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس نعمت کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ کیونکہ انسان اور دوسرے جانداروں کے درمیان مابہ الامتیاز چیز بیان ہے کہ انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہے اور اپنی بات دوسروں کو سمجھا سکتا ہے اور دوسرے جاندار اس پر قادر نہیں ہیں پس اس خصوصیت کی وجہ سے نعمتِ بیان کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ بیان وہ کلام فصیح ہے جس کے ذریعہ انسان مافی الضمیر کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ من البیان، **مالم نعلم** کا بیان ہے اور **مالم نعلم** مبین ہے اور بیان اگرچہ مبین سے مؤخر ہوتا ہے لیکن یہاں سجع کی رعایت کرتے ہوئے مقدم کر دیا گیا سجع کہتے ہیں دو جملوں کے آخر میں یکسانیت پیدا کر دینا پس پہلا جملہ **علی ما انعم** چونکہ میم پر ختم ہے اس لئے اس جملہ یعنی مالم نعلم کو بھی میم پر ختم کیا گیا۔ اگر بیان کو مؤخر کر کے **مالم نعلم من البیان** کہہ دیا جاتا تو رعایتِ سجع فوت ہو جاتی اور کلام کا حسن ختم ہو جاتا۔

والصلوٰۃ علیٰ سیدنا محمد خیرِ من نطق بالصّوابِ وافضلِ من اُوتیَ الحکمۃَ ھی عِلمُ الشرائعِ و کل کلامٍ وافق الحق و ترکَ فاعِلُ الایتاءِ لانَّ ھذا الفعل لایصلحُ الا للّٰہِ **وفصلَ الخطابِ** ای الخطاب المفصول البینَ الذی یتبیَّنہُ من یخاطب بہ ولایلتبسُ علیہِ او الخِطابَ الفاصل بین الحقِ والباطلِ۔ ترجمہ: اور درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد ﷺ پر جو اُن لوگوں میں سب سے بہترین جو درست بات کہنے والے ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے۔ حکمت علم شرائع اور ہر اس کلام کا نام ہے جو حق کے موافق ہو اور ایتاء کے فاعل کو اس لئے ترک کر دیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سوائے خدا کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور فصل خطاب یعنی وہ واضح کلام جس کو ہر وہ شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن ہو۔

تشریح: پہلے جملہ میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جملہ میں رسول اللہ ﷺ کی ثناء کا بیان ہے اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ صلاتیہ کا جملہ حمدیہ پر عطف کیا گیا ہے۔ صلوٰۃ صلّی سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنیٰ دعاء کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے **اذا دُعیَ احدکم الیٰ طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعَم وان کان صائماً فلیصل"** میں فلیصلّ، فلیدعُ کے معنی میں ہے اسی طرح آیت "**وَصَلِّ عَلَیۡھِمۡ اِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّھُمۡ**" میں صلّ، ادعُ کے معنی میں ہے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکان مخصوصہ کا جزء ہے لہذا جزء بول کر کلی مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ نسبت کے اختلاف سے صلوۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلاۃ باری سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ سید کے معنی سردار کے ہیں **من نطق بالصواب** اور **من اولیٰ الحکمۃ** سے مراد انبیاء ہیں اس لئے کہ انبیاء ناطق بالصواب بھی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔ اب متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد صلی ﷺ پر جو صحیح بولنے والوں میں سب سے بہترین ہیں اور جن کو شریعت کا علم دیا گیا ہے ان میں سے افضل ہیں یعنی جماعت انبیاء میں سب سے بہتر اور سب سے افضل ہیں اور جب آپ انبیاء سے افضل ہیں تو گویا ساری مخلوقات سے افضل ہیں۔ شارح نے کہا ہے کہ حکمت کہتے ہیں شرائع اور احکام کے علم کو اور ہر اس کلام کو جو حق اور نفس الامر کے موافق ہو۔ پس شارح نے پہلے تو ایسے الفاظ سے حکمت کی تفسیر فرمائی جس سے حکمت کا شریعت اسلام کے ساتھ ہونا ظاہر ہوتا ہے اور پھر ایسے الفاظ سے تفسیر کی جو شریعت اور غیر شریعت سب کو عام ہے مثلاً "**الواحد نصف الاثنین**" حق کے موافق تو ہے لیکن شریعت نہیں ہے۔ الحاصل حکمت کی دونوں تفسیریں عطفِ عام علی الخاص کے قبیلہ سے ہیں۔

وترک فاعل الایتاء سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتنؒ نے اوتی فعل مجہول ذکر کیا ہے اور اس کا فاعل ذکر

نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں؟ جواب ایتاء حکمت کا فاعل متعین ہے اس لئے کہ ایتاء حکمت فاعل ذاتِ خداوندی کے سوا کوئی دوسرا نہیں بن سکتا ۔ایتاء کا فاعل صرف باری تعالیٰ ہو سکتے ہیں پس ایتاء کا فاعل چونکہ ذہنوں میں متعین تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ فعل ماضی مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ فصل الخطاب حکمت پر معطوف ہے۔یعنی آپ ان لوگوں میں سب سے زیادہ افضل ہیں جن کو حکمت دی گئی اور فصل خطاب دیا گیا۔شارحؒ نے کہا فصل مصدر اسم مفعول مفصول کے معنی میں ہے یا اسم فاعل فاصل کے معنی میں۔اگر اول ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ واضح کلام ہوگا جسے ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو اس کلام کا مخاطب کیا گیا ہو اور وہ کلام اس مخاطب پر ملتبس نہ ہو۔اور اگر ثانی ہے تو فصلِ خطاب سے مراد وہ کلام ہوگا جو حق و باطل کے درمیان ممیز اور فیصلہ کن ہو اور اگر آپ فصل کو اس کی حقیقت یعنی مصدری معنی پر باقی رکھنا چاہیں تو یہ بھی جائز ہے البتہ اس صورت میں خطاب کو فصل مصدری کے ساتھ متصف کرنا مبالغۃً ہوگا جیسے زید عدل میں زید عدل کے ساتھ مبالغۃً متصف ہے۔

وعلیٰ اٰلہٖ اصلہٗ اھلٌ بدلیلِ اُھیلٍ خُصَّ استعمالُہٗ فی الاشرافِ و اُولی الخَطرِ الاطھارِ جمع طاھرٍ کصاحِبٍ وَاَصحاب وصحابتِہِ الاخیارِ جمع خیرٍ بالتَّشدیدِ۔

ترجمہ: اور آپ کی پاک آل پر آل کی اصل اہل ہے اُہیل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے ۔اطہار طاہر کی جمع ہے جیسے صاحب اور اصحاب ہے۔اور آپ کے متدین اور نیک اصحاب پر (اخیار) خیّر بالتشدید کی جمع ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانیؒ نے کہا ہے کہ آل کی اصل اہل ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ آل کی تصغیر اُہیل آتی ہے اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ شیٔ کی تصغیر شئے کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروف اصلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔پس اُہیل تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہا حرف اصلی ہے اور آل دراصل اہل ہے۔رہی یہ بات کہ اہل سے آل کیسے ہو گیا تو اسمیں یہ تعلیل ہوئی ہے کہ ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا پھر بقاعدہ امنَ ہمزہ کو الف سے بدل کر ال کر لیا گیا۔بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آل کی اصل اَوَل ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کیوجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔

شارح علیہ الرحمۃ نے آل اور اہل کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے کہا ہے کہ آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کیلئے ہوتا ہے۔ انکی شرافت اور عظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد، آل ابراہیم۔بعض حضرات نے یہ بھی فرق بیان کیا ہے کہ اہل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے آتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کیلئے آتا ہے اور بعض نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کیلئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کیلئے ہوتا ہے۔آل کی مراد کے بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔روافض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہ، علی اور حسنین ہیں۔اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپکی آل ہے۔ الاطھار آل کی صفت ہے اور طاہر کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔آل کی صفت میں الاطہار لاکر ماتنؒ نے باری تعالیٰ کے قول "انما یرید اللّٰہ لیُذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھر کم تطھیراً" کی طرف تلمیح کی ہے۔ صحابتہ اصلاً تو مصدر ہے لیکن غلبۃً رسول اللہ ﷺ کے اصحاب پر اطلاق ہونے لگا اسکے برخلاف اصحاب کہ یہ لفظ عام ہے ہر ایک کے اصحاب پر بولا جاتا ہے۔ اخیــــار خیّر (تشدید کے ساتھ) کی جمع ہے بلا تشدید خیر کی جمع بھی اخیار آتی ہے کیونکہ مشدد، مخفف دونوں صفت مشبہ ہیں اور دونوں کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے۔البتہ دونوں کے معنی میں یہ فرق ہے کہ خَیر مخففہ جمال اور حسن میں مستعمل ہوتا ہے اور خیّر مشددہ دین اور صلاح میں مستعمل ہوتا ہے اور اس جگہ یہی معنی مناسب ہیں اسی معنی کی رعایت کرتے ہوئے احقر نے متدین

اور نیک کا ترجمہ کیا ہے۔ اور اخیار کے لفظ سے ماتن نے کنتم خیر امة اور حدیث خیر کم قرنی کی طرف تلمیح کی ہے۔

امّا بعدُ هو من الظُّروف الزَّمانية المبنيَّةِ المنقطعَةِ عَنِ الاضافَةِ اَیْ بعدَ الحَمْدِ والصَّلوٰةِ والعاملُ فيهِ اَمَّا لنيابتِهَا عن الفعْلِ والاَصلُ مهما يكن من شئٍ بعدَ الحمدِ والصَّلوٰةِ ومهما هٰهُنا مبْتَدَاءٌ والاسمية لازمةٌ للمبتدأ ويكن شرطٌ والفاءُ لازِمَةٌ لهُ غالباً فحينَ تضمَّنَتْ اما معنىٰ الابتداءِ والشَّرطِ لَزِمَتْها الفاءُ ولصوقُ الاسمِ اِقامَةَ اللّازِمِ مَقامَ المَلْزومِ وَ ابْقاءَ الاثَرِہِ فی الجملَةِ۔

ترجمہ: اما بعد، لفظ بعد ان ظروف زمانیہ میں سے ہے جو مبنی منقطع عن الاضافت ہوتے ہیں یعنی حمد وصلاۃ کے بعد اور لفظ بعد میں امّا عامل ہے اس لئے کہ لفظ امّا فعل کے قائم مقام ہے اور اصل ترکیب مهما يكن من شئ بعد الحمد والصلوٰة ہے اور اس جگہ مهمّا مبتدا ہے اور مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے اور "یکن" شرط ہے اور اس کے جواب کے لئے عام طور پر فاء لازم ہوتا ہے پس اس وقت امّا ابتداء اور شرط کے معنی کو متضمن ہوگا، اس کو فاء لازم ہوگا اور لصوقِ اسم، لازم کو ملزوم کے قائم مقام کرتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے ہوئے۔

تشریح: لفظ اما کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اما اصل میں اَن ما تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۲) امّا اصل میں مہما تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۳) اما اصل میں مہما تھا میم اول اور ہاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ (۴) اما اپنی اصل پر ہے۔ لفظ اما تین معانی میں مستعمل ہے۔ (۱) تاکید کے لئے مثلاً "اما زيد فذاهب" اس کے معنی ہیں "مهما يكن من شئ فزيد ذاهب" یعنی جب بھی کوئی چیز موجود ہوگی زید کے لئے ذہاب ثابت ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر لحہ کوئی نہ کوئی شی موجود ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید کے لئے ذہاب یقیناً ثابت ہوگا۔ اور کسی چیز کا بالیقین ثابت ہونا اسی کا نام تاکید ہے لہذا لفظ اما کا تاکید کے لئے ہونا ثابت ہو گیا۔ (۲) تفصیل کے لئے مثلاً "اما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم" میں لفظ اما کے ذریعہ ضرب المثل کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کی تفصیل کرنا مقصود ہے۔ (۳) شرط کے لئے مثلاً "اما زيد فذاهب" میں ذہاب زید کو کسی بھی شے کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے۔ یہاں عبارت میں لفظ اما اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔

لفظ بعد کے بارے میں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جگہ لفظ بعد ایسا ظرف زمان ہے جو مبنی ہے اور منقطع عن الاضافت ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے "بعد الحمد والصلوٰة" تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ بعد اور قبل دونوں ظروف میں سے ہیں ان کا استعمال ظرف مکان کے لئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی مگر اس جگہ لفظ بعد کا استعمال ظرف زمان کے لئے ہے نہ کہ مکان کے لئے۔ ان دونوں کی تین حالتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیاً منسیاً ہو۔ سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگر چہ محذوف ہو مگر دل میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو۔ پہلی صورتوں میں یہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضمہ ہوتے ہیں۔ "المبنية المنقطعة عن الاضافة" سے شارح نے اسی تیسری صورت کو بیان کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس جگہ لفظ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ خود مبنی علی الضمہ ہے اب سوال یہ ہے کہ لفظ بعد جو ظرف ہے اور معمول ہے اس کا عامل کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ لفظ بعد کا عامل لفظ اما ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ عامل فعل ہوتا ہے یا شبہ فعل اور کلمہ اما نہ فعل ہے اور نہ شبہ فعل، تو اسکو عامل قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اسکے جواب میں فرمایا گیا کہ کلمہ اما بذاتہا اگر چہ عامل نہیں ہوتا لیکن فعل کا نائب ہو کر عامل ہو سکتا ہے یعنی اصالۃً اور حقیقۃً تو ظرف کے اندر فعل ہی عامل ہوتا ہے لیکن نیابۃً کلمہ اما بھی عامل ہو جاتا ہے اور

یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ اما بعد کی اصلِ ترکیب اور تقدیری عبارت یہ ہے " مهما يكن من شئ بعد الحمد والصلوٰة " پس لفظ اما یکن فعل کا نائب ہے اور اسی نیابت کی وجہ سے اس کو عامل قرار دیا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ اس جگہ یعنی مذکورہ تقدیری عبارت میں کلمہ مہما مبتداء ہے اور ہہنا کہہ کر اس جگہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ دوسرے مقامات پر لفظ مہما مفعول واقع ہے مثلاً " مهما تعطني من شئ اقبل " اس کے معنی ہیں " ای شئ تعطيني اقبله " مجھ کو جو چیز بھی تو دیگا میں اس کو قبول کروں گا۔ بہر حال اس جگہ کلمہ مہما مبتداء ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتداء کے لئے اسمیت لازم ہے یعنی مبتداء ہمیشہ اسم ہوتا ہے فعل اور حرف مبتدا نہیں ہوتے اور یکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزاء پر بالعموم فاء کا داخل کرنا لازم ہے یعنی شرط کی جزا عام طور پر تو فاء کے ساتھ ہی ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار بغیر فاء کے بھی ہوتی ہے۔ اب یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مهـمـا مبتداء ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ اما ہے تو لفظ اما ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ اما مبتدا بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتدا ہونے کی وجہ سے لفظ اما کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء یعنی بعد پر فاء کا داخل ہونا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے کہ لفظ اما حرف ہے نہ کہ اسم اور فاء جزاء یعنی لفظ بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لما پر داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہ ہی تھا کہ جس طرح مبتداء کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتداء یعنی مہما کا قائم مقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ امـا کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے لصوقِ اسم یعنی اسم (بعد) کا امـا کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو امـا کی اسمیت کا بدل قرار دے دیا گیا یعنی یوں کہہ دیا گیا کہ امـا جو مبتداء کے قائم مقام واقع ہے وہ اگر چہ اسم نہیں ہے لیکن بلا فصل اسکے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوقِ اسم کی وجہ سے چونکہ امـا کے اندر کسی نہ کسی درجہ میں اسمیت کی بُو آ گئی ہے اسلئے اسکو مبتداء یعنی مہما کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے " مالا يدرك كله لايترك كله " اگر کوئی شخص کل کو پا نہیں سکتا تو اس کو کل چھوڑنا بھی نہ چاہئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہئے پس یہاں بھی پورے طور پر مبتداء کی رعایت کرنا یعنی مبتدا کے قائم مقام کا اسم ہونا چونکہ ممکن نہیں ہے اسلئے اس پر اکتفاء کیا گیا کہ اسکے ساتھ اسم ملصق ہے۔ یعنی اسکے فوراً بعد اسم (بعد) واقع ہے۔ حاصل یہ کہ امـا اگر چہ حقیقۃً اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہو گیا۔ یہ ہی معاملہ فاء جزائیہ کا ہے کہ اما چونکہ فعل شرط (یکن) کے قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں یعنی لفظ بعد فاء داخل ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں امـا شرطیہ اور فا جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو ناپسندیدہ ہے اس لئے فاء جزائیہ کو جزا کے شروع میں یعنی بعد پر داخل نہ کر کے جزاء کے درمیان یعنی لما پر داخل کر دیا گیا اسی کو فاضل شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ امـا چونکہ ابتداء کے معنی کو شامل ہے اسلئے اس کو لصوقِ اسم لازم ہو گیا اور چونکہ شرط کے معنی کو شامل ہے اسلئے اس کو فاء لازم ہو گیا اور یہ لزوم فا اور لزوم لصوقِ اسم صرف اسلئے ہے تا کہ لازم (فاء، اسمیت) کسی نہ کسی درجہ میں ملزوم (شرط، مبتداء) کے قائم مقام ہو جائے اور کسی نہ کسی درجہ میں اس کا اثر باقی رہے۔

فلما هو ظرفٌ بمعنىٰ اذْ يُستعملُ استعمالَ الشرطِ يليهِ فِعْلُ ماضٍ لفظاً او معنىً كان علم البلاغة هو المعاني والبيانُ وعلمٌ توابعهَا هو البديعُ من اجلِّ العلومِ قدراً وادَقِّهَا سراً اِذْ بهٖ اى بعلم البلاغة وتوابعها لابغيرهٖ من العلوم كاللغةِ والنحوِ والصَّرفِ يُعرفُ دقائق العربية واسرارهَا فيكون من ادقِ العلوم سراً ويكشَفُ عن وجوهِ الاعجاز في نظم القرآنِ استارُهَا اى بهٖ يُعْرفُ انّ القرآنَ معجزٌ لكونهٖ في اعلىٰ مراتبِ البلاغة لاشتمالهٖ علىٰ الدقائق والاسرار الخارجةِ عن طوقِ البشرِ وهٰذا وسيلةٌ اِلىٰ تصديقِ النبي عليه السّلام وهو وسيلة الى الفَوْزِ بجميعِ السّعاداتِ فيكونُ من اجلّ العلومِ لكونِ معلومهٖ وغايتهٖ من اجلّ المعلوماتِ والغاياتِ.

ترجمہ: پس جبکہ وہ ظرف ہے اذ کے معنی میں شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے اس کے متصل لفظاً یا معناً فعل ماضی ہوتا ہے علم بلاغت

یعنی معانی اور بیان اور اس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت، نحو، صرف کے ذریعہ پہچانی جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا۔ اور اُٹھا دیئے جاتے ہیں (وجوہِ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآنحالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس لئے کہ قرآن ایسی باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کا ذریعہ ہے اور رسول کی تصدیق تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے پس یہ علم اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اور اس کا غایت اجل غایات میں سے ہے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمۃ نے لما کے بارے میں تین باتیں ذکر کی ہیں (۱) لما ظرف زمان کے لئے ہے (۲) اذ کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو خواہ معنیً ماضی ہو۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لما دو ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جملہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لما نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے "ندم زید ولما ینفعه الندم" زید نادم ہوا حالانکہ ندامت اس کے کام نہیں آئی۔ یا الا کے معنی میں ہوگا جیسے "ان کل نفس لما علیها حافظ" نہیں ہے کوئی نفس مگر اس پر نگراں مقرر ہے۔ دوسری بات کی تشریح یہ ہے کہ لمّا، اذ کے معنی میں ہے۔ اذا کے معنی میں نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ اذ بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اس کے برخلاف اذا کہ وہ آئندہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔۔ پس لما اور اذ کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لمّا کو اذ کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔

الغرض اس جگہ لمّا اذ کے معنی میں ہے اور جس طرح اذ شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز پر زمانہ ماضی میں معلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لمّا بھی شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلیق کا فائدہ دیتا ہے۔ تیسری بات کا حاصل یہ ہے کہ لمّا سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لمّا فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے کیونکہ یہ بات بلغاء سے بھی سنی گئی ہے کہ لما کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ لما اذ کے معنی میں ہے اور اذ کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے لہذا لما کے بعد بھی فعل کا مقدر ہونا جائز ہوگا۔ اس میں بھی تعمیم ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسا کہ متن میں لما ماضی کے صیغہ کان پر داخل ہے یا معنیً ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنالیا گیا ہو جیسے "لما لم یکن زید قائما اکرمتک" جب زید کھڑا نہیں ہوا تو میں نے تیرا اکرام کیا۔ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ علم بلاغت (جس سے مراد معانی، بیان اور اس کے توابع یعنی علم بدیع ہے) کا علوم میں انتہائی بلند مرتبہ ہے اور اس کے نکات دوسرے علوم کے نکات کی بہ نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں۔

فاضل مصنف نے "من اجل العلوم" میں مِن تبعیضیہ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ میں بعض علوم سے بھی افضل ہے تمام علوم سے افضل نہیں ہے کیونکہ علم توحید، علم اصول، علم تفسیر اور علم حدیث وغیرہ علم بلاغت سے بھی بلند تر ہیں۔ بہر حال بعض علوم کے مقابلے میں علم بلاغت کا مرتبہ بلند ہے اور اس کے نکتے دقیق ہیں۔ لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ماتن نے پہلے علم بلاغت کے نکتوں کے دقیق ہونے کی دلیل ذکر کی ہے اور پھر اس کے بلند مرتبہ ہونے کو مدلل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اس لئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم مثلاً لغت، نحو، صرف وغیرہ کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا ہے اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار وحکم اسی علم کے ذریعہ معلوم ہوسکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعہ معلوم نہیں

ہو سکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلا شبہ اَدَق ہوگا۔علم بلاغت کے بلند رتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن نے کہا ہے کہ علم بلاغت بلند مرتبہ اس لئے ہے کہ بلاغت کے وہ انواع اور طرق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجازِ قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن معجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے۔رہی یہ بات کہ قرآن معجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے یعنی قرآن میں ایسی آخری درجے کی بلاغت موجود ہے کہ اس کے بعد بلاغت کا کوئی درجہ نہیں ہے اس لئے قرآن معجز ہے۔رہا یہ سوال یہ کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں اور جب ایسا ہے تو اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود گی۔الحاصل علم بلاغت کے ذریعہ اعجاز قرآن کے طُرق اور انواع کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کی وُجوہ کی معرفت ذریعہ بنتی ہے رسول اکرم ﷺ کی تصدیق کا اس طور پر جب قرآن کا اعجاز ثابت ہوجائے گا اور یہ معلوم ہوجائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کے مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الٰہی ہونا ثابت ہوجائے گا اور کلام الٰہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوجائیگی کہ قرآن بذریعہ وحی اترا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ آنحضور ﷺ جن پر قرآن اترا ہے نبی ہیں۔پس جب آپ ﷺ کی نبوت ثابت ہوجائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول ﷺ کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ ﷺ کی تصدیق کرنا دنیوی اور اُخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اس کی غایت پر ہے پس علم بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجلّ معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیقِ نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اجلّ غایات میں سے ہے اس لئے بھی علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔

وتشبيهُ وُجوهِ الاعجازِ بالاشياءِ المحتجبَةِ تحتَ الاستارِ استعارةٌ بالكناية واثباتُ الاثباتِ الاستارِ لها تخييلِيَّةٌ وذِكر الوجودِ ايهامٌ او تشبيهُ الاعجازِ بالصُّورِ الحسنةِ استعارةٌ بالكناية واثباتُ الوُجوه لهُ تخييلية وذكر الاستارِ ترشيحٌ ونظم القرآنِ تاليف كلماتهِ مترتبة المعانى متناسقةِ الدَّلالاتِ علىٰ حسبِ مايقتضيهِ العقلُ لاتواليهَا فى النُّطقِ وضَمَّ بعضها اِلى بعضٍ كيفَ ما اتفقَ .

ترجمہ: اور وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا اور استعارہ بالکنایہ ہے اور ان کے لئے پردوں کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کے لئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور استار کا ذکر ترشیح ہے اور نظم قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن معانی بالترتیب ہوں اور دلالتیں عقل کے تقاضہ کے مطابق مناسب اور مساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگا تار ہوں۔

تشریح: وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں یعنی ان انواع اور طرق کا تعلق صرف تراکیب سے ہے شارحؒ انھیں وجوہ اعجاز کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ مصنفؒ کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ،حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ

کے لوازم میں سے کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے۔ اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔ دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال بھی کم ہو اور بلا قرینہ اس کی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہوتا ہو اور اتفاق سے وہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو۔ پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا اور ایہام جس کا دوسرا نام توریہ ہے محسنات بدیعیہ میں سے ہے۔

ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا ان کے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے یعنی جس طرح پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے جمال پر اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے اسی طرح وجوہ اعجاز کے جمال پر بھی اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے ہیں۔ پس فاضل مصنف نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر تو کیا ہے اور باقی ارکانِ تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور استار، مشبہ بہ (اشیاء محتجبۃ تحت الاستار) کیلئے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استار کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرے کے ہیں اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اور اس معنی میں وجہ کا استعمال کثیر بھی ہے۔ دوسرے معنی انواع اور طرق کے ہیں اور اس معنی پر وجہ کا اطلاق بعید ہے پس یہاں معنی بعید مراد ہیں کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کیلئے اعضاء اور چہرے ہوں اور جب یہ محال ہے تو لفظ وجوہ سے معنی قریب (چہروں) کا مراد لینا بھی محال ہوگا اور جب معنی قریب کا مراد لینا محال ہے تو معنی بعید مراد ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ معنی بعید کا مراد لینا ایہام کہلاتا ہے لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔

شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کی طرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے۔ اور ارکانِ تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور استار جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے استار کا ذکر ترشیح کے طور پر ہوگا۔

متن میں چونکہ لفظ نظم قرآن کا لفظ ہے اس لئے شارح نے نظم قرآن کی تعریف کی ہے اور فرمایا ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بتقاضائے عقل ان کی دلالتوں میں تناسب پایا جائے۔ معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید، تقدیم مسند الیہ اور تقدیم مسند وغیرہ۔ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھ دیا جائے یعنی جہاں حال تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضہ کرتے ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسق سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلالتوں سے مراد دلالت مطابقی، تضمنی اور التزامی ہے پس تناسقِ دلالات سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلالتِ مطابقی کا تقاضہ کرتا ہو وہاں دلالت مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضہ کرتا ہو وہاں اس کو لایا جائے۔ بہر حال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو ان کی مطلوبہ جگہوں پر رکھدیا گیا ہو اور ان کی دلالتوں میں اس طرح تناسق اور تناسب ہو کہ ہر دلالت عقل کے مقتضی کے مطابق ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف ما اتفق مقتضی حال کی رعایت کئے بغیر بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے۔

وكان القسمُ الثالثُ من مفتاحِ العُلومِ الّذي صنّفهُ الفاضلُ العلامةُ ابويعقوبَ يوسفُ السّكاكيُ

تغمّدهُ اللّٰہُ بغفرانہٖ اعظم ما صُنِّف فیہ ای فی علم البلاغۃِ وتوابعها منَ الکتبِ المشهورۃِ بیانٌ لما صُنّف نفعاً تمییزٌ من اعظمِ لکونہٖ ای القسمِ الثّالثِ احسنها ای احسنَ الکتبِ المشهورۃِ ترتیباً هو وضع کل شئٍ فی مرتبتہٖ ولکونہٖ اتمّها تحریراً هو تهذیبُ الکلامِ واکثرها ای اکثرَ الکتُبِ للاصولِ هو متعلقٌ بمحذوفٍ یفسّرُهُ قوله جمعاً لانّ معمولَ المصدرِ لایتقدّمُ علیه والحق جوازُ ذٰلک فی الظروفِ لانّها مما تکفیهِ رائحۃٌ من الفعلِ ۔

ترجمہ: اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضلِ اجل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکی نے تصنیف کیا تھا اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت میں چھپا لے بہت زیادہ نفع بخش ہے اور مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں من الکتب المشهورۃ ما صنف کا بیان نفعاً، اعظم کی تمییز ہے اس لئے کہ وہ یعنی قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی ۔تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول تھی۔ للاصول محذوف سے متعلق ہے جس کی تفسیر ماتن کا قول جمعاً کررہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور حق، ظروف میں اس کا جائز ہونا ہے اس لئے کہ ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جن کو فعل کی بو بھی کافی ہے۔

تشریح: کان القسم الثالث کان علم البلاغت پر معطوف ہے اور لما کے تحت ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ''مفتاح العلوم'' جو علامہ سکاکیؒ کی معرکۃ الآراء تصنیف ہے اس کی قسم ثالث میں معانی بیان اور بدیع کا ذکر ہے۔ ان فن کی دوسری مشہور کتب کی بہ نسبت زیادہ نفع بخش ہے یعنی قسم ثالث اس فن کی دوسری کتب کی بہ نسبت زیادہ کارآمد ہے اور اس کی تین وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری کتب کی بہ نسبت اس کی ترتیب عمدہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی تہذیب حشو وزوائد سے پاک ہونا اتم اور اکمل ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث جس قدر اصول کو جامع ہے دوسری کتابوں میں اس قدر اصول بیان نہیں کئے گئے ہیں۔

ماتن کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ من مفتاح العلوم کا من بیانیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ قسم ثالث ہی کا نام مفتاح العلوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مفتاح العلوم میں تین قسمیں ہیں اور ان میں نو علوم ہیں چنانچہ قسم اول میں نحو، صرف، اشتقاق کا بیان ہے اور قسم ثالث میں عروض، قوافی، منطق کا بیان ہے اور قسم ثالث میں معانی، بیان اور بدیع کا بیان ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث مفتاح العلوم کا ایک جز ہوگی، مفتاح العلوم کا عین نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ من محض بیان کے لئے نہیں ہے بلکہ بیانیہ ہونے کے ساتھ تبعیض کے معنی کو بھی متضمن ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم کا ایک جز جس کو قسم ثالث کہا جاتا ہے اس صورت میں قسم ثالث اور مفتاح العلوم کے درمیان عینیت کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم میں عمدہ ترین قسم ہے لہذا ایسا ہوگا گویا کہ قسم ثالث ہی پوری مفتاح العلوم ہے۔ مفتاح العلوم کے مصنف کا نام یوسف ہے اور ابو یعقوب کنیت ہے۔ سکاکی یا تو ان کی وطنی نسبت ہے جو سکاکہ کی طرف کی گئی ہے۔ اور سکاکہ نیشاپور، یا عراق یا یمن میں ایک گاؤں کا نام ہے۔ یا ان کی نسبی نسبت ہے۔ جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ ان کے جد امجد سکاک تھے یعنی سونے یا چاندی کا سکہ بنایا کرتے تھے۔ من الکتب المشهورۃ ، ما صنف فیہ کا بیان ہے اور نفعاً، اعظم کی تفسیر ہے اور معنیً فاعل ہے۔ یعنی علم بلاغت میں جتنی مشہور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان سب میں مفتاح العلوم کی قسم ثالث عظیم النفع اور کثیر المنفعت ہے اور اس کی عظیم النفع ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ فن بلاغت کے کتب مشہورہ کی ترتیب اگرچہ حسن ہے لیکن قسم ثالث کی ترتیب احسن ہے اور اس کی ترتیب احسن اس لئے ہے کہ اس کے ہر کلمہ اور ہر مسئلہ کو ایک مناسب محل پر رکھا گیا ہے۔ اگر آپ یہ اعتراض کرے کہ مصنف نے آگے چل کر کہا ہے کہ قسم ثالث حشو، تطویل اور تعقید پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں بلاغت کے منافی ہیں تو قسم ثالث احسن کہاں رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے قسم ثالث کو صرف ترتیب کے

اعتبار سے احسن کہا ہے دوسرے اعتبارات سے احسن نہیں ہے۔لہذا قسم ثالث کا مذکورہ چیزوں پر مشتمل ہونا اس کی احسنیت ترتیب کے منافی نہ ہوگا۔قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتب کے مقابلہ میں تحریر یعنی تہذیب کلام کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہے یعنی قسم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہے جب کہ دوسری کتابوں میں یہ خوبی نہیں ہے۔یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب قسم ثالث اتم ہے تو دوسری کتابیں تام ہونگی اور تام اور تمام چونکہ شے کی انتہاء کا نام ہے لہذا شے جب تام اور تما ہوگی تو وہ زیادتی کو قبول نہیں کرے گی اور جو چیز زیادتی کو قبول نہیں کرتی ہے اس کے لئے اسم تفضیل استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔پس جب دوسری کتب تہذیب کلام کے اعتبار سے تام ہیں تو قسم ثالث اتم کیسے ہوگی؟ یعنی اس کے لئے اسم تفضیل استعمال کرنا کیسے درست ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تام سے مراد اقرب الی التام ہے اور قرب متفاوت ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کم قریب ہو اور ایک چیز زیادہ قریب ہو۔پس یہاں یہ مطلب ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت تمامیت تہذیب سے زیادہ قریب ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث کے لئے اتم یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرنا درست ہے قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت اصول کے سلسلہ میں زیادہ جامع ہے یعنی جس قدر شواہد اور قواعد قسم ثالث میں مذکور ہیں دوسری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ للاصول جار مجرور ہے اور یہ جار مجرور جمعا محذوف سے متعلق ہے، مذکور سے متعلق نہیں ہے۔اور تقدیری عبارت یہ ہے "**واکثرها جمعا للاصول جمعا**" اور محذوف سے متعلق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر جمعا مذکور سے متعلق کردیا جاتا تو مصدر (جمعا) کے معمول کا مصدر عامل پر مقدم کرنا لازم آتا۔حالانکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے۔

شارحؒ نے عام نحویوں کے مذہب کے مطابق ترکیب بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ اگر ظرف مصدر کا معمول واقع ہو تو ظرف معمول کو مصدر عامل پر مقدم کرنا جائز ہے۔جیسا کہ للاصول (جو ظرف ہے) کو مصدر عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔گویا شارح کے نزدیک للاصول کا عامل جمعا مذکور ہے نہ کہ محذوف۔یہی علامہ رضی کا مذہب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "**فلما بلغ منه السعی**" میں معہ کو اس کے عامل سعی مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور "**ولا تاخذكم بهما رأفة**" میں بھما (جو ظرف ہے اور رأفتہ کا معمول کا) کو اس کے عامل رأفتہ مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ظرف میں وسعت بہت زیادہ ہے چنانچہ مخلوق میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے لئے ظرف زمان اور ظرف مکان نہ ہو۔پس اسی وسعت کی وجہ سے ظرف ہر جگہ آسکتا ہے۔عامل سے مقدم بھی آسکتا ہے اور مؤخر بھی آسکتا ہے۔عامل خواہ فعل ہو خواہ مصدر ہو، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ ظرف میں عمل میں کرنے کے لئے ایسی چیز بھی کافی ہے جس میں فعل کی بو موجود ہو یعنی فعل سے ادنیٰ سی مشابہت رکھتی ہو۔ظرف خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس مصدر چونکہ فعل کے اجزاء (معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی فاعل ما) میں سے ایک جز ہے اس لئے مصدر ایک گونہ فعل کے مشابہ ہوگا اور اس مشابہت کی وجہ سے ظرف میں عمل کرے گا ظرف خواہ اس سے مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

ولكن كانَ القسم الثالثُ غير مصونٍ اى غير محفوظٍ عنِ الحشوِ وهو الزَّائدُ المستغنىٰ عنهُ والتطويل وهو الزَّائد على اصلِ المرادِ بلافائدةٍ وستعرفُ الفرق بينهما فى بحثِ الاطناب والتَّعقِيدِ وهو كون الكلامِ مُغلقًا لا يظهر معناه بسهولةٍ قابلاً خبرٌ بعد خبرٍ اى كان قابلاً للاختصارِ لما فيهِ من التطويلِ مفطرًا اى محتاجاً الى الايضاحِ لما فيه من التعقيد والىٰ التجريدِ لما فيهِ من الحشوِ.

ترجمہ: اور لیکن قسم ثالث حشو سے غیر محفوظ تھی اور حشو (کلام میں) وہ زائد لفظ ہوتا ہے جس سے کلام مستغنی ہو اور تطویل سے اور تطویل اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کا نام ہے۔اور تو ان دونوں کے درمیان عنقریب فرق پہچان لیگا بحث اطناب میں۔اور تعقید سے اور تعقید،

کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ قابلا خبر کے بعد خبر ہے یعنی اختصار کو قبول کرنے والی تھی اس لئے کہ اس میں تطویل ہے وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید ہے اور تجرید کی محتاج تھی اس لئے کہ اس میں حشو ہے۔

تشریح: مصنف کی عبارت میں لکن استدراک کے لئے ہے یعنی سابق میں جو وہم پیدا ہو گیا تھا اس کو دور کرنے کے لئے ہے سابق میں یہ وہم پیدا ہو گیا تھا کہ قسم ثالث جب احسن ہے اور اتم اور جامع اصول ہے تو حشو وغیرہ سے پاک ہو گی۔ مصنف نے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ تمام تر خوبیوں کے باوجود قسم ثالث حشو، تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ ہے پس حشو کی وجہ سے تجرید کی ضرورت تھی۔ اور تعقید کی وجہ سے توضیح کی ضرورت تھی اور تطویل کی وجہ سے اختصار کے لائق تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ حشو، کلام میں وہ زائد الفاظ ہوتے ہیں جن سے مراد ادا کرنے میں کلام مستغنی ہوتا ہے وہ زائد الفاظ بافائدہ ہوں یا بے فائدہ۔ متعین ہوں یا غیر متعین۔ اور تطویل کلام میں ان زائد الفاظ کا نام ہے جو اصل مراد پر بلا فائدہ زیادہ ہوں۔ ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں بحث اطناب میں کلام کیا جائے گا۔ اور تعقید کلام کا اس طور پر پیچیدہ ہونا ہے کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ اب یہ پیچیدگی اگر لفظوں میں خلل کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید لفظی ہوگی۔ اور اگر انتقال میں خلل کی وجہ سے ہو تو وہ تعقید معنوی ہوگی۔ شارحؒ نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قابلا کان کی دوسری خبر ہے پہلی خبر غیر مصون ہے اور اسم، کان کی ضمیر ہے جس کا مرجع قسم ثالث ہے۔

اَلَّفتُ جوابُ لَمّا مختصراً یتضمنُ ما فیہِ ای فی القسمِ الثالثِ من القواعدِ جمعُ قاعدۃٍ وھو حکم کلیٍ ینطبقُ علی جمیعِ جزئیاتہٖ لیتعرَّفَ احکامُھا منہ کقولنا کلُّ حکمٍ مع منکرٍ یجبُ توکیدہٗ ویشتمل علیٰ ما یحتاجُ الیہِ من الامثلۃِ وھی الجزئیاتُ المذکورَۃُ لایضاحِ القواعدِ والشواھدِ وھی الجزئیاتُ المذکورۃُ لاثباتِ الواعدِ فھی اَخَصُّ من الامثلۃِ ولم اٰلُ من الالوِ وھو التقصیرُ جھداً ای اجتھاداً وقدْ اُستعملَ الالُوُ ھٰھُنا متعدیاً الِیٰ مفعولین وحُذِفَ المفعولُ الاول والمعنی لم امنعُکَ جھداً فی تحقیقہٖ ای المختصرِ یعنی فی تحقیقِ ما ذُکِرَ فیہِ من الابحاثِ وتھذیبہٖ ای تنقیحہٗ۔

ترجمہ: تالیف کی میں نے الفتُ لما کا جواب ہے ایسی مختصر جو ان چیزوں کو شامل ہو جو اس میں ہیں یعنی قسم ثالث میں ہیں یعنی قواعد، قواعد قاعدۃ کی جمع ہے اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو اپنی تما جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جاسکیں جیسے ہمارا قول "کل حکم مع منکر یجب توکیدہ" اور مشتمل ہو ان مثالو پر جن کی طرف محتاج ہو امثلہ وہ جزئیات ہیں جو قواعد کی وضاحت کے لئے ذکر کی گئی ہوں اور شواہد پر اور شواہد وہ جزئیات ہیں جو قواعد کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہوں۔ پس شواہد امثلہ سے خاص ہیں اور میں نے کوتاہی نہیں کی اور آلُ، الو سے ماخوذ ہے اور وہ کوتاہی کرنا ہے، کوشش کرنے میں اور الو اس جگہ متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور مفعول اول کو حذف کر دیا گیا اور معنی یہ ہیں میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی مختصر کی تحقیق میں یعنی ان بحثوں کی تحقیق میں جو اس میں مذکور ہیں اور اس کی تہذیب یعنی اس کے منقح کرنے میں۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ الفت، لما کا جواب ہے یعنی لما کان سے ابتک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ اس مختصر کی تالیف کا سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب علم بلاغت اور اس کے توابع کا علم مرتبہ میں اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے ادق علم میں سے ہے اور مفتاح العلوم کے قسم ثالث جو علم بلاغت پر مشتمل ہے احسن ترتیب، اتم تحریر اور جامع اصول میں عظیم النفع ہے مگر اس کے باوجود حشو، تطویل اور تعیقد جیسے منافی بلاغت چیزوں پر مشتمل ہے تو میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جس میں وہ قواعد بھی مذکور ہوں جو قسم ثالث میں ہیں اور لسی امثلہ اور شواہد بھی مذکور ہوں جن کی ضرورت پڑتی ہو اور میں نے جدو جہد کرنے اور اس کو منقح کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ مافیہ میں ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے اور قواعد قاعدے کی جمع ہے اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات پر صادق آئے تا کہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا جا سکے۔ اور حکم کلی کے ذریعہ جزئیات کے احکام کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس جزئی کو موضوع بنایا جائے پھر قاعدہ اور حکم کلی کے موضوع کو محمول بنایا جائے پھر اس قضیہ کو صغریٰ بنا کر قاعدہ کو کبریٰ بنا دیا جائے اس طرح سے یہ شکل اول بن جاۓ گی پھر مکرر کو یعنی حد اوسط کو گرا کر جو نتیجہ ظاہر ہو گا وہ ہی اس جزئی کا حکم ہو گا مثلاً آپ "اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْن" کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اسکو مؤکد ذکر کیا جائے جیسا کہ آیت میں ہے یا غیر مؤکد ذکر کیا جائے اور یوں کہا جائے "نحن الیکم مرسلون" پس آپ انا الیکم مرسلون کو موضوع بنائیں اور علماء معانی کے یہاں جو ایک قاعدہ ہے کل حکم مع منکر یجب تو کیدہ اس کے موضوع یعنی حکم مع منکر کو محمول بنائیں اور یوں کہیں "انا الیکم مرسلون حکم مع منکر" یہ تو صغریٰ ہوا اور قاعدہ یعنی "کل حکم مع منکر یجب تو کیدہٗ" کبریٰ ہوا اب شئے مکرر (حد اوسط) یعنی حکم مع منکر کو گرا دیں تو نتیجہ نکلے گا "انا الیکم مرسلون یجب تو کیدہٗ" اور اس سے "انا الیکم مرسلون" کا حکم معلوم ہو جائے گا کہ اسکو مؤکد ذکر کرنا واجب ہے۔ اسی طرح مثلاً آپ کو "جاء نی زید" زید کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہ مرفوع ہے یا مجرور تو آپ زید کو موضوع بنائیں اور نحو کا جو ایک قاعدہ ہے "کل فاعل مرفوع" اسکے موضوع کو محمول بنائیں اور یوں کہیں زید فاعل اور پھر قاعدہ کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں "زید فاعل ، کل فاعل مرفوع" نتیجہ نکلے گا "زید مرفوع" پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ مثال میں زید کا حکم رفع ہے۔ امثلہ، مثال کی جمع ہے اور مثال وہ جزئی ہے جو قاعدے کی وضاحت کیلئے ذکر کی جائے مثلاً آپ نے کہا کہ نحو کا قاعدہ ہے "کل مفعول منصوب" جیسے "رأیت زیداً" ملاحظہ فرمائیے کہ رأیت زیداً اسی قاعدے کی وضاحت کیلئے ذکر کیا گیا ہے پس رأیت زیداً اس قاعدے کی مثال واقع ہو گا۔ اور شاہد وہ جزئی ہے جو قاعدے کو ثابت کرنے کیلئے ذکر کی گئی ہو مثلاً آپ نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ لن فعل مضارع سے نون اعرابی کو حذف کر دیتا ہے اور اسکی شہادت اور ثبوت میں قرآن کی آیت "لن تنالوا البر" کو ذکر کیا تو یہ آیت مثال نہیں کہلائے گی بلکہ شاہد کہلائے گی۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ شاہد، مثال سے خاص ہوتا ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے ہو یا اس شخص کے کلام سے ہو جس کی عربیت مسلّم اور قابل اعتماد ہو۔ برخلاف مثال کے کہ اس کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے۔ لہذا شاہد، مثال تو بن سکتا ہے لیکن مثال کے لئے شاہد بننا ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مثال صرف وضاحت کے لئے ہوتی ہے اس سے قاعدہ کا اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ اور شاہد ایضاح کے ساتھ اثبات کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس شاہد کل ہوا اور مثال اس کا جز ہوئی اور کل جزء سے خاص ہوتا ہے لہذا شاہد خاص ہوا اور مثال عام ہوئی۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد صرف اثباتِ قواعد کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور مثال صرف ایضاحِ قواعد کے لئے ذکر کی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین ہو گا۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد اثباتِ قواعد کے لئے مذکور ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ ایضاح کے لئے ہو یا نہ ہو اور مثال ایضاح قواعد کے لئے مذکور ہوتی ہے، عام اس سے کہ وہ اثبات کے لئے ہو یا نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو گی۔ آل مضارع واحد متکلم ہے اس کی اصل أألو ہے پہلا ہمزہ متکلم کے لئے اور دوسرا ہمزہ فاء کلمہ ہے۔ دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا آلو ہو گیا پھر لم جازم کی وجہ سے واؤ حذف ہو گیا آل ہو گیا۔ یہ مشتق ہے الو سے، الو ہمزہ کے فتح اور لام کے سکون کے ساتھ ہے۔ یا دونوں کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ اس کے معنی ہیں کوتاہی کرنا اور کبھی بطریق تضمین منع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لا الو جهداً میں تجھ کو کوشش کرنے نہیں روکوں گا۔ پہلے معنی کی صورت میں ایک مفعول کی طرف متعدی ہو گا اور دوسرے معنی کی صورت میں دو مفعول کی طرف متعدی ہو گا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ اس جگہ دوسرے معنی میں مستعمل ہے اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے لیکن سوال ہو گا کہ دوسرا مفعول تو جهداً

ہے پہلا مفعول کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ پہلا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "لم الوک جهداً" یعنی "لم امنعک جهداً" میں نے اس مختصر کے مدلول کی تحقیق میں یعنی جو مباحث اس میں مذکور ہیں ان کی تحقیق میں کوشش کو تجھ سے نہیں روکا ہے اور اسی طرح اس مختصر کو منقح یعنی حشو وزوائد سے پاک کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔ مراد یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کی تحقیق وتہذیب میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس میں کسی طرح کی کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

ورتّبَهٗ ای المختصر ترتیباً اقربُ تناوُلاً ای اخذاً من ترتیبهٖ ای ترتیب السّکاکی او القسم الثّالث اضافةُ المصدر الی الفاعل او المفعول بهٖ ولم اُبالغ فی اختصارِ لفظِهٖ تقریباً مفعولٌ لهٗ لما تضَمَّنَهٗ معنیٰ لم اُبالغ ای ترکتُ المبالغةَ فی الاختصارِ تقریباً لتعاطیهِ ای تناوله وطلباً لتسهیلِ فهمهٖ علیٰ طالبیهِ والضّمائرُ للمختصرِ وفی وصفِ مؤلّفهٖ بانهٗ مختصرٌ منقّحٌ سهلُ الماخذِ تعریضٌ بانّهٗ لاتطویلَ فیهِ ولاحشوَ و لا تعقیدَ کما فی القسم الثالث واَضفتُ اِلیٰ ذلکَ المذکورمن القواعدِ وغیرِها فوائدَ عثرْتُ ای اِطّلعتُ فی بعض کتبِ القوم علیها ای علی تلک الفوائدِ وزوائدَ لم اظفرْ ای لم اَفُزْ فی کلامِ احدٍ بالتّصریحِ بها ای بتلک الزّوائدِ ولابالاشارةِ الیها بانْ یّکونَ کلامهم علیٰ وجهٍ یمکنُ تحصیلها منهُ بالتبعیةِ وانْ لم یقصدُوهَا.

ترجمہ: اور میں نے ترتیب دیا اس کو یعنی مختصر کو ایسی ترتیب کے ساتھ جو تحصیل کے اعتبار سے قریب تر ہے اس کی ترتیب سے یعنی سکاکی یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے یا مفعول بہ کی طرف ہے اور اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں کیا نے مبالغہ نہیں کیا قریب بنانے کے لئے (تقریباً) اس فعل کا مفعول لہ ہے جس کو لم اُبالغ کے معنی شامل ہیں یعنی میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کردیا ہے اس کی تحصیل کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طالبوں پر اور ضمیریں مختصر کے لئے ہیں۔ اور اپنی کتاب کی تعریف میں بایں طور کہ وہ مختصر ہے منقح ہے سہل الماخذ ہے اس طرف اشارہ ہے کہ نہ تو اس میں تطویل ہے اور نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے جیسا کہ قسم ثالث میں ہے اور میں نے ان مذکورہ یعنی قواعد وغیرہ پر اضافہ کردیا ایسے فوائد کا کہ میں ان فوائد پر قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے زوائد کا کہ میں کسی کے کلام میں کامیاب نہیں ہوا ان زوائد کی صراحت کے ساتھ اور نہ ان کی طرف اشارہ کے ساتھ بایں طور کہ ان کا کلام ایسے طریقے پر ہو کہ اس سے ان زوائد کا تبعاً حاصل کرنا ممکن ہوتا اگرچہ انھوں نے ان زوائد کا ارادہ نہ کیا ہو۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کو اس انداز پر ترتیب دیا ہے کہ اس سے استفادہ کرنا آسان اور سہل ہو جائے اس کے برخلاف علامہ سکاکی کی ترتیب دادہ قسم ثالث کہ اس کی ترتیب اتنی عمدہ نہیں ہے اور میں نے اس مختصر سے استفادہ کو آسان کرنے کے لئے اور طلبہ پر اس کی فہم کو سہل بنانے کے لئے اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ زیادہ اختصار فہم مطالب کو دشوار کردیتا ہے۔ میں نے اس کتاب میں مذکورہ قواعد اور شواہد کے علاوہ کچھ ایسے فوائد بھی ذکر کئے ہیں جو بغیر کسی ارادے کے دوسرے مصنفین کی کتابوں میں مل گئے ہیں اور کچھ ایسی زائد چیزیں بھی میں نے ذکر کی ہیں جو میری ذہنی کاشت ہیں میں نے نہیں دیکھا کہ ان کو کسی نے صراحۃً ذکر کیا ہو یا اشارۃً ذکر کیا ہو یعنی کسی کا کلام اس انداز پر ہو کہ اس کے کلام سے یہ زوائد بالطبع حاصل ہو جاتے ہوں اگرچہ اس نے ان زوائد کو بیان کرنے کا ارادہ نہ کیا ہو۔

شارح نے تناوُل کی تفسیر اخذ سے کی ہے۔ اصل میں تناول کے معنی ہیں کوئی چیز لینے کے لئے ہاتھ دراز کرنا اور اس کے لئے اخذ (لینا) لازم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ ترتیبہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) سکاکی (۲) قسم ثالث۔ پہلی صورت میں مصدر ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں مفعول کی طرف ہوگی۔ کیونکہ سکاکی، ترتیب

دہندہ ہیں اور قسم ثالث ترتیب دادہ ہے۔ بقول شارحؒ تقریباً اور طلباً اس فعل کے مفعول لہ ہیں جس کو لم ابالغ کے معنی متضمن ہیں یعنی ترکت المبالغة ۔ رہا یہ سوال کہ ان کو لم ابالغ کا مفعول لہ کیوں نہیں قرار دیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ فعل مثبت کا ہوتا ہے نہ کہ فعل منفی کا اور لم ابالغ فعل منفی ہے رہی یہ بات کہ مفعول لہ فعل منفی کا کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ کی تعریف ہے۔ ما فعل لاجله فعل یعنی جس کی وجہ سے فعل کیا جائے وہ مفعول لہ ہوتا ہے اور عدم مبالغہ فعل نہیں ہے بلکہ فعل مثبت یعنی ترکت کو مستلزم ہے لہذا تقریباً اور طلباً لم ابالغ کے مفعول لہ نہ ہوں گے بلکہ ترکت المبالغة کے مفعول لہ ہوں گے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ لفظہ، تعاطیہ، فہمیہ، طالبیہ میں چاروں ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے اپنی کتاب کی تعریف میں تین وصف ذکر کئے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ یہ کتاب مختصر ہے یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول " الفت مختصرا ولم ابالغ فی اختصار لفظه " سے دوسرا یہ کہ یہ کتاب منقح ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے " ولم آل جهداً فی تحقیقه وتهذیبه " سے ۔تیسرا وصف یہ ہے کہ یہ کتاب سہل الماخذ ہے یعنی اس سے استفادہ آسان ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول " طلبا لتسهیل فهمه " سے مصنف نے ان اوصاف ثلثہ کو ذکر کرکے علامہ سکا کی پر تعریض (چوٹ) کی ہے اور گویا یہ کہا ہے کہ میری اس کتاب میں نہ تطویل ہے نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے حالانکہ قسم ثالث میں یہ تینوں باتیں موجود ہیں۔

شارح نے ذلک کے بعد المذکور کا لفظ ذکر فرما کر یہ اشارہ کیا ہے کہ ذلک کا مشار الیہ قواعد، شواہد، امثلہ نہیں ہے کہ یہ اعتراض پڑے کہ اسم اشارہ واحد کا مشار الیہ چند چیزیں کیسے ہوسکتی ہیں بلکہ ان تمام کو المذکور کی تاویل میں لے کر مشار الیہ قرار دے دیا گیا۔ عثور کے معنی ہیں بلا ارادہ کسی چیز پر اطلاع پانا۔ مطول میں مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مصنف پر تعجب ہے کہ اس نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کردہ امور کو تو فوائد سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ذہن سے جن چیزوں کو ایجاد کیا ہے انکو زوائد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اسکا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے بارے میں کسر نفسی اور تواضع سے کام لیا ہے یہ ہی شرفاء کی عادت بھی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں زوائد سے فُضلہ مراد نہیں ہے بلکہ فوائد سے بڑھ کر ایک چیز مراد ہے یعنی میں نے اپنے ذہن سے جن امور کا ذکر کیا ہے وہ ان فوائد سے بھی بڑھ کر ہیں جن کو دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " للذین احسنوا الحسنیٰ وزیادة " میں حسنیٰ سے مراد جنت ہے اور زیادۃ سے مراد باری تعالیٰ کے جمال کی رویت ہے اور جمال باری کا دیدار بلاشبہ جنت سے بڑھ کر ہے۔

وسمّیتهٗ تلخیص المفتاح ليطابق اسمه معناه وانا اسألُ اللّٰهَ قدّم المسند اليه قصداً الی جعلِ الواوِ للحال من فضله حال من ان ينفعَ به ای بهذا المختصرِ كما نفع باصله وهو المفتاح او القسمُ الثالثُ منه انّهٗ ای اللّٰهَ تعالیٰ ولی ذٰلک النفع وهو حسبی ای محسبیُ و كافیّ ونعم الوكيل عطفٌ اِما علی جملةٍ وهو حسبی والمخصوصُ محذوفٌ واما علی حسبی ای وهو نعم الوكيل فالمخصوصُ هو الضمير المتقدم علیٰ ما صرّح به صاحبُ المفتاح وغيره فی نحوِ زيدٌ نعم الرّجل وعلی كلا التقديرين قد عطف الانشاء علی الاخبارِ۔

ترجمہ: اور میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے تاکہ اس کا نام اس کے معنی کے مطابق ہو جائے اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتا ہوں اس کے فضل کی۔ واؤ کو حال کے لئے بنانے کے واسطے مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے من فضلہ، ان ینفع بہ سے حال ہے یہ کہ نفع پہنچائے اس مختصر سے جیسا کہ نفع پہنچایا ہے اس کے اصل سے اور وہ مفتاح العلوم یا اس کی قسم ثالث ہے۔ بلاشبہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ اس نفع کے ولی ہیں اور وہ ہی کافی ہے اور بہترین کارساز ہے عطف یا تو جملہ وہو حسبی پر ہے اور مخصوص محذوف ہے اور یا حسبی پر ہے یعنی وہو نعم الوکیل۔ پس مخصوص وہ ضمیر ہے جو مقدم ہے اس بناء پر جس کی تصریح صاحبِ مفتاح وغیرہ نے زید نعم الرجل میں کی ہے اور دونوں صورتوں میں

انشاء کا خبر پر عطف کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تلخیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے اور اس کو نافع بنانے کی دعا کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے اس مختصر رسالہ کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے کیونکہ یہ کتاب مفتاح العلوم کے معظم اجزاء کی تلخیص اور خلاصہ ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کے تلخیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ یہ ہے تا کہ اس کتاب کا اسم علمی اس کے معنی اصلی (تنقیح اور تہذیب) کے مطابق ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں جو الفاظ مخصوصہ مذکور ہیں وہ مشتمل ہیں تنقیح اور تہذیب پر پس ان الفاظ مخصوصہ کا نام تلخیص رکھدیا گیا کیونکہ یہ الفاظ مخصوصہ تلخیص یعنی تنقیح اور تہذیب پر مشتمل ہیں جیسا کہ نماز کے افعال معلومہ کا نام صلاۃ (دعاء) رکھ دیا گیا کیونکہ افعال معلومہ دعا پر مشتمل ہیں۔

شارحؒ نے فرمایا کہ ماتنؒ نے مسند الیہ (انا) کو اس لئے مقدم کیا ہے تا کہ واو کو حالیہ قرار دینا درست ہو کیونکہ اگر مسند الیہ مقدم نہ کیا جاتا اور ضمیر مستتر جو حکماً مؤخر ہوتی ہے اس پر اکتفاء کر کے یوں کہدیا جاتا " واسأله الله" تو اس صورت میں واؤ نہ تو حال کے لئے ہوتا اور نہ ہی اس کو عطف کے لئے قرار دینا مناسب ہوتا۔ حال کے لئے تو اس لئے نہ ہوتا کہ نحویوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے اس میں ضمیر لائی جاتی ہے واؤ نہیں لایا جاتا۔ اور اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کو واؤ کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے اور عطف کے لئے قرار دینا اس لئے مناسب نہ ہوتا کہ عطف کے محسنات میں سے یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ماضی ہونے میں یا مضارع ہونے میں مناسبت ہو یعنی دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس کو آپ معطوف علیہ بناتے ہیں یعنی سمیتہ وہ تو ماضی ہوتا اور معطوف یعنی اسأل مضارع ہوتا بہر حال اس صورت میں واؤ کو عاطفہ قرار دینا بھی مناسب نہ ہوتا پس ماتنؒ نے انا مسند الیہ کو مقدم کر کے اس کو جملہ اسمیہ بنایا تا کہ اس واؤ کو واؤ حالیہ قرار دینا درست ہو۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ من فضلہ حال مقدم ہے اور ان ینفع بہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اسأل اللہ کا مفعول واقع ہے اور ذوالحال ہے۔

مصنفؒ نے دعا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اے اللہ اپنے فضل و کرم سے اس کتاب کو اسی طرح نفع بخش بنا جیسا کہ اس کی اصل یعنی قسم ثالث کو نفع بخش بنایا ہے انہ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اسأل اللہ کی علت ہے اور تقدیری عبارت ہے لانہ یعنی اللہ تعالیٰ سے نفع کی درخواست اس لئے کی گئی ہے کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی اور معطی ہے اور اگر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ استیناف ہوگا یعنی سوال مقدر کا جواب ہوگا۔ سوال یہ ہوگا کہ مصنفؒ نے اللہ ہی سے یہ درخواست کیوں کی ہے کہ اس کے علاوہ سے کیوں نہیں کی ہے۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ ہی اس نفع کا متولی ہے اس لئے اسی سے درخواست کی گئی۔ وھو حسبی میں ی متکلم کی ہے اور حسب اسم مصدر محسب اسم فاعل کے معنی میں ہے۔ اور یاء متکلم کی ہے اور معنی ہیں کافئی کافی میں دو یاء ہیں ایک لام کلمہ کی ہے اور دوسری متکلم کی ہے یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ حسب کو محسب کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسب مصدر خبر ہے اور خبر کا حمل مبتدا پر ہوتا ہے لہذ یہاں مصدر کا حمل ذات (ھو) پر لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اس لئے حسب کو محسب اسم فاعل کے معنی میں لے لیا گیا تا کہ یہ خرابی لازم نہ آئے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے واؤ عاطفہ ہے نہ تو حالیہ ہے اور نہ اعتراضیہ، حالیہ تو اس لئے نہیں کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا۔ اور اعتراض اس لئے نہیں کہ جملہ معترضہ درمیان کلام میں ہوتا ہے نہ کہ آخر کلام میں پس چونکہ نعم الوکیل آخر کلام میں واقع ہے اس لئے یہ واؤ اعتراضیہ نہیں ہوسکتا۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں (۱) اسأل اللہ (۲) انہ ولی ذلک (۳) ھو حسبی۔ ان میں سے پہلے دو جملوں پر عطف نہین کیا جاسکتا ہے۔ اول تو اس لئے نہیں کہ اول یعنی اسأل اللہ ترکیب میں حال واقع ہے۔ اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہو تو نعم الوکیل بھی حال ہوگا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے حالانکہ جملہ انشائیہ ہونے کی وجہ سے نعم الوکیل کو حال قرار

دینا درست نہیں ہے۔اور دوسرے جملہ انــه ولی ذلک پر اس لئے عطف نہیں ہوسکتا کہ انہ ولی ذلک ماقبل کی علت ہے اگر نعم الوکیل اس پر عطف ہوگا تو نعم الوکیل بھی علت ہوگا حالانکہ جملہ انشائیہ علت نہیں ہوسکتا ہے۔ الحاصل جب اول کے دو جملوں پر عطف درست نہیں تو تیسرے جملہ پر عطف متعین ہوگیا۔لیکن اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ تیسرا جملہ پورا معطوف علیہ ہو یعنی ہو حسبی معطوف علیہ ہو۔ دوم یہ کہ اس کا ایک جز یعنی حسبی معطوف علیہ ہو پہلی صورت میں تو بلاشبہ عطف جملہ علی الجملہ ہوگا لیکن دوسری صورت میں بظاہر عطف جملہ علی المفرد ہوگا جو کہ ناپسندیدہ ہے۔مگر ہم جواب دیں گے کہ حسبی، محسب اسم فاعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گزر گیا اور یہ بات مسلم ہے کہ اسم فاعل فعل مضارع معروف کے معنی میں ہوتا ہے۔پس حسبی، یحسبنی کے معنی میں ہوگا۔اور یحسبنی جملہ ہے نہ کہ مفرد لہذا اس صورت میں بھی عطف جملہ علی الجملہ ہی ہوگا علی المفرد نہ ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ نعم الوکیل اگر پورے جملہ یعنی ہو حسبی پر معطوف ہو تو اس صورت میں نعم فعل مدح کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی " نـعـم الـو کـیـل الـلّٰـه" مخصوص بالمدح یا تو مبتدا ہوتا ہے اور اس کے ماقبل کا جملہ اس کی خبر ہوتا ہے یا اس کی خبر محذوف ہوتی ہے یا خود خبر ہوتا ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہوتا ہے۔بہر حال مخصوص بالمدح میں تینوں احتمال ہیں اور اگر نعم الوکیل صرف حسبی پر معطوف ہو تو اس کا مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہوگی جو حسبی سے پہلے ہے تقدیری عبارت ہوگی ھو نـعـم الو کیل کیونکہ معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت ہوتی ہے معطوف سے پہلے بھی اس کا اعتبار ہوتا ہے بہر حال اس صورت میں ہو ضمیر مخصوص بالمدح ہوگی اور مخصوص بالمدح جملہ پر مقدم ہوگا پس مخصوص بالمدح کا مقدم ہونا چونکہ تفتازانی کے مذہب کے خلاف تھا اس لئے علامہ تفتازانی نے اس کو علامہ سکاکی وغیرہ کی طرف منسوب کردیا اور کہا کہ جس طرح زیـد نعم الرجل میں سکاکی وغیرہ کی صراحت کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے اسی طرح ھو نعم الو کیل میں بھی ان کے بیان کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی معطوف علیہ ہو حسبی ہو یا صرف ہو دونوں صورتوں میں خبر پر انشاء کا عطف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے۔سید شریف نے حاشیہ مطول میں کہا ہے کہ تفتازانی نے اس عطف کو خواہ مخواہ دشوار بنا کر اعتراض کیا ہے حالانکہ معاملہ بالکل آسان ہے وہ یہ کہ نـعـم الو کیل سے پہلے مـقـول فـی شانه کا لفظ مقدر مان کر کہا جائے و ھـو مـقـول فـی شانه نعم الو کیل پس اب یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا اور عطفِ خبر علی الخبر ہوگا نہ کہ عطفِ انشاء علی الخبر۔

مقدِّمةٌ رتَّبَ المُختصرَ علیٰ مقدمةٍ وثلاثةِ فنونٍ لانه المذکورُ فیهِ اِما ان یکون من قبیلِ المقاصدِ فی هٰذَا الفَنّ اولا . الثانی المقدمةُ والاول اِن کا الغرض منه الاحتراز عن الخطاء فی تادیةِ المعنیٰ المرادِ فهو الفنُّ الاولُ والا فان کان الغرض منه الاحتراز عن التعقیدِ المعنوی فهو الفن الثانی والا فهو الفن الثالث وجعل الخاتمة خارِجةٌ عن الفن الثالثِ وهُمٌ کما نُبین اِن شاء اللّٰه تعالیٰ ولما اِنجرَّ کلامه فی اٰخرِ هٰذه المقدمة الیٰ انحصار المقصودِ فی الفنونِ الثلاثةِ ناسبَ ذکرها بطریقِ التعریفِ العهدی بخلاف المقدمةِ فانهاا لامقتضی لایرادها بلفظ المعرفة فی هٰذَا المعامِ فنکرها وقال مقدمة والخلافُ فی انّ تنوینها للتعظیم اوِ التقلیلِ ممَّا لاینبغی ان یقع بینَ المحصّلینَ۔

ترجمہ: (یہ) مقدمہ ہے۔مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے اس لئے کہ مختصر میں جو مذکور ہے یا تو اس فن میں مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ثانی تو مقدمہ ہے اور اول اگر اس کی غرض معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہے تو وہ فن اول ہے۔ورنہ اگر اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہو تو وہ فن ثانی ہے۔ورنہ تو فن ثالث ہے۔اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا وہم ہے جیسا کہ ہم ان شاءاللہ بیان کریں گے۔اور جب مصنف کا کلام اس مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی طرف چل چکا تو ان کا ذکر کرنا

تعریف عہدی کے طور پر مناسب ہے برخلاف مقدمہ کے اس لئے کہ اس جگہ لفظ معرفہ کے ساتھ اس کو لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے لہذا اس کو نکرہ ذکر کیا اور کہا ''مقدمۃ'' اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی تنوین تعظیم کے لئے یا تقلیل کے لئے ہے۔ ایسا اختلاف ہے جس میں طلبہ کا پڑنا مناسب نہیں ہے۔

تشریح: لفظ مقدمۃ، ہذہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ہذہ مقدمۃ۔ مصنفؒ نے اس مختصر رسالہ یعنی تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فنون ذکر کئے ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ نے ان چاروں کے درمیان وجہ حصر بیان کیا ہے لیکن اس وجہ حصر پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنفؒ نے جس طرح مذکورہ چار چیزوں کو ذکر کیا ہے اسی طرح خطبہ بھی ذکر کیا ہے۔ لہذا شارح پر لازم تھا کہ وہ اس وجہ حصر میں خطبہ بھی شامل فرماتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس مختصر میں ان چیزوں کو ترتیب دیا ہے جو فی الجملہ مقصود ہوں۔ خواہ مقصود بالذات ہوں خواہ مقصود بالتبع ہوں پس فنونِ ثلاثہ تو مقصود بالذات ہیں اور مقدمہ مقصود بالتبع ہے اور رہا خطبہ تو وہ ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے لہذا اس مختصر رسالہ سے خطبہ خارج ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے ان چار چیزوں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے اور خطبہ کو وجہ حصر میں شامل نہیں کیا ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ میں جو امور مذکور ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔ یا تو وہ امور فن بلاغت اور اس کے توابع میں مقصود ہوں گے یا نہیں۔ اگر ثانی ہے تو وہ مقدمہ ہے کیونکہ مقدمہ مقصود بالتبع ہوتا ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اور اگر اول ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی غرض معنی مراد کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہوگا یا اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا یا دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی بلکہ تحسین اور تزیین مقصود ہوگی۔ اگر اول ہے تو فن اول ہے اور اگر ثانی ہے تو فن ثانی ہے اور اگر ثالث ہے تو فن ثالث ہے۔ **وجعل الخاتمۃ** سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ کو فنونِ ثلاثہ اور مقدمہ میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خاتمہ بھی اس کتاب کا ایک جزء ہے لہذا وجہ حصر بیان کرتے ہوئے شارح کو خاتمہ کا تذکرہ بھی کرنا چاہئے تھا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جز ہے اور فن ثالث میں داخل ہے کتاب کا جز نہیں ہے اور رہا ان لوگوں کا قول جنھوں نے خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کیا ہے تو یہ ان کا وہم ہے انشاء اللہ اس کو خاتمہ کے شروع میں ذکر کریں گے۔ بہر حال خاتمہ جب فنِ ثالث کا جزء ہے اور اس سے خارج نہیں ہے تو خاتمہ کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ولما انجر کلامہ الخ سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے لفظ مقدمہ کو تو نکرہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ''مقدمۃ'' اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے "**الفن الاول ، الفن الثانی ، الفن الثالث**" مناسب تو یہ تھا کہ چاروں کو معرفہ ذکر کیا جاتا یا چاروں کو نکرہ ذکر کیا جاتا۔ بعض کو معرفہ اور بعض کو نکرہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسماء کے اندر اصل تو تنکیر ہے لیکن اگر کسی اسم کو معرفہ لانے کا مقتضی موجود ہو تو اس اسم کو معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً اگر کسی اسم کا ایک جگہ ذکر کیا گیا اور پھر اسکے بعد دوبارہ اس اسم کو ذکر کرتا ہے تو اب اس کو الف لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ لایا جائے گا کیونکہ الف لام عہد خارجی کے ذریعے اس کے مدخول کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس اشارہ کیلئے ضروری ہے سابق میں اسکا ذکر ہو چکا ہو۔ الحاصل اگر کسی اسم کا سابق میں ذکر ہو چکا ہو تو اس کو معرفہ لایا جائے گا اور سابق میں ذکر نہ ہوا ہو تو مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو نکرہ لایا جائے گا۔ پس مقدمہ کا ذکر چونکہ اس سے پہلے نہیں ہوا ہے اس لئے مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا گیا۔ اور الفن الاول الفن الثانی، الفن الثالث کہنے سے پہلے چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اگر چہ تقدیراً ہوا ہے اس لئے فنون ثلاثہ کو اپنے اپنے مقام پر معرفہ ذکر کیا گیا ہے نکرہ ذکر نہیں کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ فنون ثلاثہ کا ذکر کہاں ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدمہ کے بالکل آخر میں اور الفن الاول علم المعانی کی سرخی سے کچھ پہلے یہ عبارت ہے "**ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی ومایحترز بہ عن التعقید المعنوی علم البیان وما یعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع**" اور "**مایحترز بہ عن الاول علم المعانی**" سے مراد فن اول ہے اور

مایحترز به عن التعقید المعنوی سے مرادفن ثانی ہےاور ما یعرف به وجوه التحسین سے مرادفن ثالث ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مقدمۃ کی تنوین کیسی ہے تعظیم کے لئے ہے یا تقلیل کے لئے ہے چنانچہ جن حضرات کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ کثیر النفع ہے تو انھوں نے اس کو تعظیم کے لئے قرار دے دیا۔ اور جن کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ اپنے حجم میں بہت کم ہے تو انھوں نے کہدیا کہ یہ تنوین تقلیل کے لئے ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ ایسی بحث ہے جس کا کوئی معتد بہ فائدہ نہیں ہے لہذا طلبہ اور علماء اپنے عزیز اوقات کو اس طرح کی لایعنی بحثوں میں صرف نہ کریں۔

والمقدمة ماخوذة من مقدّمة الجيشِ للجماعةِ المتقدمة منها من قدّم بمعنىٰ تقدّمَ يُقالُ مقدمة العلمِ لما يتوقفُ عليه الشروع فی مسائله ومقدمة الكتابِ لطائفةٍ من كلامهٖ قدّمت امامَ المقصود لارتباطٍ له بها وانتفاعٍ بها فيه وهی ههنا لبيان معنى الفصاحةِ والبلاغةِ وانحصارِ علمِ البلاغةِ فی علمي المعانی والبيانِ وما يلائمُ ذٰلك ولايخفىٰ وجهُ ارتباطِ المقاصدِ بذٰلكَ والفرق بين مقدمةِ العلمِ ومقدمة الكتابِ مما خفىَ علىٰ كثيرٍ من النَّاسَ۔

ترجمہ: اور مقدمہ اس مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے جو لشکر میں سے آگے آگے رہنے والی جماعت کے لئے (موضوع) ہے قدّم بمعنی تقدم سے مشتق ہے مقدمۃ العلم ان چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمۃ الکتاب کتاب کے کلام کا وہ ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہوتا کہ اس کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو اور مقدمہ اس جگہ فصاحت اور بلاغت کے معنی اور علم بلاغت کو علم معانی، بیان اور اس کے مناسب میں منحصر کرنے کو بیان کرنے کے لئے ہے اور ان چیزوں کے ساتھ مقاصد کو مربوط کرنے کی وجہ مخفی نہیں ہے اور مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں پر پوشیدہ ہے۔

تشریح: شارحؒ کہتے ہیں مقدمہ، مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو لشکر کے آگے آگے چلے پس جس طرح مقدمۃ الجیش لشکر کے آگے رہتا ہے اسی طرح مقدمۃ الکتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمۃ الجیش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ قدّم بمعنی تقدم سے مشتق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقدمہ بکسر الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا مشتق منہ وہ قدّم بھی ہوسکتا ہے جو تقدم لازم کے معنی میں ہے جیسے " لا تقدموا بين يدى الله ورسوله" میں تقدّموا کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں مذکور ہیں استحقاق تقدم کی وجہ سے بذات خود مقدم ہیں۔ اور قدم متعدی سے بھی مشتق ہوسکتا ہے۔ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ مقدمہ کا اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اس کو نہیں جانتا ہے یعنی اگر کسی نے مقدمۃ الکتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کی کتاب کے پڑھنے میں جس قدر بصیرت اس کو حاصل ہوگی نہ جاننے والے کو اس قدر بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں اس کا مشتق منہ صرف قدّم متعدی ہوگا اور معنی ہوں گے آگے کیا ہوا۔ پس مصنف کتاب مقدمہ کتاب کو چونکہ کتاب سے مقدم ذکر کرتا ہے اس لئے اس کو مقدم کہا گیا۔

شارحؒ نے مقدمہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقدمۃ العلم۔ (۲) مقدمۃ الکتاب۔ مقدمۃ العلم ان امور ثلاثہ (تعریف، موضوع، غایت) کو کہتے ہیں جن پر اس علم کے مسائل کا سمجھنا علی وجہ البصیرت موقوف ہو اور مقدمۃ الکتاب اس کلام کے ٹکڑے کا نام ہے جو کلام کتاب میں مذکور ہو اور اس ٹکڑے کو مقصود یعنی کتاب کے اصل مضامین سے پہلے اس لئے لایا گیا ہو تاکہ اس ٹکڑے کے ساتھ مقصود مربوط ہو جائے اور اس ٹکڑے کے ذریعہ مقصود سے نفع بھی اٹھایا جائے۔ مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں انتفاع بها فيه کا ارتباط له بها پر عطف، عطف

علت علی المعلول کے قبیل سے ہے کیونکہ اس طائفہ سے نفع اٹھانا ہی ارتباط کی علت ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کا جو مقدمہ ہے اسمیں فصاحت و بلاغت کے معنی بیان کئے گئے ہیں اور علم بلاغت کو علم معانی، علم بیان اور اس کے مناسب یعنی علم بدیع میں منحصر کرنے کو بیان کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں جو امور مذکور ہیں انکے ساتھ مقاصد یعنی اصل مضامین کے ساتھ ارتباط کی وجہ تو کسی پر مخفی نہیں ہے کیونکہ مقدمہ میں جن امور کو اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے انھیں کو تفصیل کے ساتھ اصل کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اور تفصیل کا اجمال کیساتھ مرتبط ہونا اظہر من الشمس ہے۔ شارح نے وجہ ارتباط المقاصد میں ارتباط کا لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ مقدمہ سے مقدمۃ الکتاب مراد ہے نہ کہ مقدمۃ العلم کیونکہ مقدمۃ العلم میں علم کی تعریف، موضوع اور غایت مذکور ہوتی ہے اور اس مقدمہ میں مصنف نے معانی، بیان اور بدیع کی غایات تو ذکر کی ہیں مگر تعریفات اور موضوعات مذکور نہیں کیا ہے لہذا یہ مقدمہ، مقدمہ کتاب تو ہوسکتا ہے مقدمۃ العلم نہیں ہوسکتا۔

شارح نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے۔ آپ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ذہن میں رکھیں کہ مقدمۃ العلم سے مراد تو معانی یعنی امور ثلثہ ہیں اور مقدمۃ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں پس اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تباین ہوگا۔

الفصاحة هی فی الاصلِ تُنبِئُ عن الابانةِ والظُّهورِ یوصفُ بها المفردُ مثل کلمةٍ فصیحةٍ والکلام مثل کلامٍ فصیحٍ وقصیدَةٍ فصیحةٍ قیل المرادُ بالکلامِ مالیس بکلمةٍ لیعم المرکب الاسنادی وغیره فانه قد یکونُ بیتٌ من القصیدة غیر مشتمل علی اسنادٍ یصح السکوت علیه مع انه یَتَّصِفُ بالفصاحة وفیهِ نظراً لانّه انما یصح ذٰلک لو اطلقوا علی مثل هٰذا المرکب انّه کلامٌ فصیحٌ ولم ینقل عنهم ذٰلک وانتصافهُ بالفصاحةِ یجوز انْ یکونَ باعتبار فصاحةِ المفرداتِ علیٰ انّ الحقَّ انّهُ داخلٌ فی المفردِ لانّهُ یقال علیٰ ما یقابل المُرکَّبَ وعلیٰ ما یقابل المثنی والمجموعَ وعلیٰ ما یقابلَ الکلامَ ومقابلتهُ بالکلامِ هٰهنا قرینةٌ علی انّهُ اُرید بهِ المعنیٰ الاخیرُ اعنی ما لیس بکلام و یوصف بها المتکلم ایضاً یقالُ کاتبٌ فصیحٌ وشاعرٌ فصیحٌ ۔

ترجمہ: فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے۔ جیسے کلمہ فصیحۃ اور کلام کو جیسے کلام فصیح اور قصیدۃ فصیحۃ۔ کہا گیا ہے کہ کلام سے مراد وہ ہے جو کلمہ نہ ہوتا کہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی کو عام ہوجائے اس لئے کہ کبھی قصیدہ کا بیت ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا جس پر سکوت صحیح ہو باوجود یکہ بیت فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اسمیں نظر ہے کیونکہ یہ بات صحیح ہوتی اگر اہل عرب اس قسم کے مرکب پر یہ اطلاق کرتے کہ یہ کلام فصیح ہے حالانکہ ان سے یہ منقول نہیں ہے اور اس مرکب کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے ہو علاوہ ازیں حق بات یہ ہے کہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے کہ مفرد اس پر بھی بولا جاتا ہے جو مرکب کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو کلام کے مقابلہ میں ہو اور یہاں مفرد کا مقابلہ کلام کے ساتھ اس کا بات کا قرینہ ہے کہ مفرد سے معنی آخیر کا ارادہ کیا گیا ہے یعنی وہ جو کلام نہ ہو اور فصاحت کے ساتھ متکلم کو بھی متصف کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کاتب فصیح اور شاعر فصیح۔

تشریح: شارح نے کہا ہے کہ فصاحت کا لفظ لغت میں ابانت اور ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ ابانت اور ظہور دونوں مترادف ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ شارح نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ فصاحت کا لغوی معنی ابانت اور ظہور کے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ شارح اس انداز بیان سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کے متعدد معنی ہیں اور وہ تمام کے تمام ظہور اور ابانت کو

مستلزم ہیں مثلاً فصاحت کے ایک معنی ہیں زبان کا جاری ہونا۔ایک معنی ہے صبح کے روشنی کے اور ایک معنی ہے جھاگ کا چلا جانا اور نکل جانا۔ ملاحظہ فرمایئے جب زبان جاری ہوگی تو الفاظ کا ظہور ہوگا۔ جب صبح روشن ہوگی تو روشنی کا ظہور ہوگا اور جب جھاگ چلا جائے گا اور نکل جائے گا تو اس کے نیچے کی چیز ظاہر ہو جائے گی۔ الحاصل ابانت وظہور فصاحت کے حقیقی اور لغوی معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کا لفظ ظہور اور ابانت پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے یعنی فصاحت کے جس قدر بھی معانی ہیں وہ سب ابانت اور ظہور کو مستلزم ہیں۔

اس عبارت میں فاضل مصنف نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) فصاحتِ مفرد (۲) فصاحت کلام، (۳) فصاحتِ متکلم یعنی فصاحت کے ساتھ مفرد بھی متصف ہوتا ہے اور فصاحت کا لفظ اس کی صفت واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلمۃ فصیحۃ اور کلام بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلام فصیح اور قصیدۃ فصیحۃ۔ اور متکلم بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کاتب فصیح اور شاعر فصیح۔

قیل المراد بالکلام الخ سے ماتن پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر شارحؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر رد کیا ہے۔ ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ کلمہ اور کلام اور متکلم تینوں فصاحت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں مگر ایک چیز ایسی ہے جو نہ کلمہ ہے اور نہ کلام ہے اور نہ متکلم ہے یعنی مرکب ناقص، کلمہ تو اس لئے نہیں کہ کلمہ یعنی مفرد مرکب کے مقابلہ میں آتا ہے اور کلام اس لئے نہیں کہ کلام اور مرکب تام ہوتا ہے اور متکلم نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ الحاصل ماتنؒ نے مرکب ناقص کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پس ماتن کا مرکب ناقص کے بارے میں سکوت اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مرکب ناقص فصیح نہ ہو حالانکہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے مرکب فصیح اور قصیدہ کا ایک بیت جو ایسی اسناد پر مشتمل نہ ہو جس پر سکوت صحیح ہو اس کو بھی فصاحت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے "بیت من القصیدۃِ فصیحۃٌ" بہر حال مرکب ناقص جب فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو ماتنؒ کو اس کا بھی ذکر کرنا چاہئے تھا۔

علامہ خلخالی اور زوزونی نے مصنف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرکب ناقص کلام میں داخل ہے کیونکہ کلام سے مراد یہ ہے کہ وہ کلمہ نہ ہو یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام کہلائے گا پس مرکب ناقص بھی چونکہ کلمہ نہیں ہے اسلئے مرکب ناقص بھی کلام کے اندر داخل ہوگا۔ اور کلام مرکب اسنادی (مرکب تام) اور مرکب غیر اسنادی (مرکب ناقص) دونوں کو شامل ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف پر مرکب ناقص کے ذکر نہ کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ لیکن علامہ تفتازانی نے اس جواب کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنے کے سلسلہ میں نظر اور اعتراض ہے اور نظر یہ ہے کہ مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا اسوقت درست ہوتا جب عرب والے مرکب ناقص کے فصیح ہونے کو بیان کرنے کیلئے یوں کہتے ہیں کہ یہ یعنی مرکب ناقص کلام فصیح ہے حالانکہ اہل عرب سے یہ بات منقول نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اہل عرب سے یہ تو منقول ہے کہ مرکب ناقص فصاحت کیساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں مرکب فصیح۔ لیکن ان سے یہ منقول نہیں ہے کہ وہ مرکب ناقص کو بھی کلام کہتے ہیں اور پھر کلام کے واسطہ سے اس کو فصاحت کیساتھ متصف کرتے ہیں اور مرکب ناقص کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا نام بھی کلام ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب مرکب ناقص کلام میں داخل نہیں ہے تو مرکب ناقص کو فصاحت کے ساتھ کیونکر متصف کیا جاتا ہے درانحالیکہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ مرکب ناقص بہت ممکن ہے کہ مفردات کے فصاحت کے اعتبار سے فصیح ہو۔ یعنی مرکب ناقص اس لئے فصیح ہو کر اس کے کلمات اور مفردات فصیح ہیں اور کلام ہونے کی وجہ سے فصیح نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا باطل ہو گیا۔

علی ان الحق الخ سے شارح تحقیقی جواب دینا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب ناقص لذاتہ فصاحت کے ساتھ متصف ہے اور مفردات کے واسطہ سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مرکب ناقص مفرد کے اندر داخل ہے یعنی مرکب

ناقص مفرد ہے اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا مفرد ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور مرکب ناقص مفرد میں اس لئے داخل ہے کہ مفرد مرکب کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مرکب نہیں ہے اور تثنیہ اور جمع کے مقابلے۔۔۔۔۔ میں بھی بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی تثنیہ اور جمع نہیں ہے اور کلام کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے یہ مفرد ہے یعنی کلام نہیں ہے۔ یہاں متن میں یہ ہی آخری معنی مراد ہیں۔مگر اس پر سوال ہوگا کہ جب مفرد چند معانی کے درمیان مشترک ہے اور مشترک سے کسی ایک معین معنی کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ ضروری ہے تو یہ معنی مراد لینے کے لئے یہاں کیا قرینہ ہے۔اسی کے جواب میں شارحؒ نے فرمایا ہے کہ متن میں مصنف نے مفرد کے مقابلہ میں کلام کو ذکر کیا ہے لہذا متن میں مفرد کے معنی ہوں گے کہ وہ کلام نہیں ہے یعنی جو کلام نہ ہو وہ مفرد ہوگا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ مرکب ناقص کلام نہیں ہوتا لہذا مرکب ناقص مفرد ہوگا اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس مرکب ناقص بھی چونکہ مفرد ہے اس لئے وہ بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور جب مفرد کے ذکر سے مرکب ناقص کا ذکر ہوگیا تو مرکب ناقص کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

والبلاغة وهي تُنبِئُ عن الوصولِ والانتهاءِ يوصفُ بها الاَخيرَانِ فقط اَیْ الکلام والمتکلم دونَ المفردِ اِذْ لم یُسمعْ کلمةٌ بلیغةٌ والتعلیل بانَّ البلاغةَ انّما هي باعتبارِ المطابقة لمقتضی الحالِ وهي لاتتحققُ فی المفردِ وهمٌ لانّ ذٰلک انما هو فی بلاغة الکلام والمتکلمِ وانّما قسّمَ کلاً من الفصاحةِ والبلاغةِ اوّلاً لتعذرِ جمعِ المعانی المختلفةِ الغیرِ المشترکة فی امرٍ یعمّها فی تعریفٍ واحدٍ وهٰذا کما قسَّمَ ابنُ الحاجبِ المستثنیٰ اِلیٰ متّصلٍ و منقطعٍ ثم عرَّفَ کلاً منهما علی حدَةٍ۔

ترجمہ: اور بلاغت (کالفظ) وصول اور انتہاء کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ فقط آخر کے دو کو متصف کیا جاتا ہے یعنی کلام اور متکلم کو نہ کہ مفرد کو اس لئے کہ کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ بلاغت تو مطابقت مقتضی حال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور وہ مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے وہم ہے اس لئے کہ مطابقت کا اعتبار صرف بلاغت کلام اور متکلم میں ہوتا ہے اور مصنف نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کی ہے کیونکہ تعریف واحد میں ایسے معانی مختلفہ کا جمع کرنا متعذر ہے جو معانی ایک ایسے امر میں شریک ہوں جو امر ان سب کو عام ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل اور منقطع کی طرف تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ لفظ بلاغت وصول اور انتہاء کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور بلاغت کی صرف دو قسمیں ہیں (۱) بلاغت کلام (۲) بلاغت متکلم۔یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم تو متصف ہوتے ہیں لیکن مفرد متصف نہیں ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے یعنی اگر بلاغت کے ساتھ کلمہ متصف ہوتا تو اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ کا استعمال ضرور سنا جاتا پس چونکہ یہ استعمال نہیں سنا گیا اس لئے کلمہ بلاغت کے ساتھ بھی متصف نہ ہوگا۔مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مرکب ناقص اگر مفرد میں داخل ہے جیسا کہ شارحؒ کی رائے ہے تو یہ استشہاد تام نہ ہوگا کیونکہ بلاغت کے ساتھ کلمہ کے متصف ہونے کو نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کے ساتھ مرکب ناقص کا متصف ہونا بھی نہ سنا گیا ہو اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے "اذ لم یُسمع کلمة بلیغةٌ ولامرکب بلیغ" کہ نہ تو کلمۃ بلیغۃ سنا گیا ہے اور نہ مرکب بلیغ سنا گیا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ شارح فرما چکے ہیں کہ کلمہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کلام نہ ہو اور جب کلمہ سے مراد ما لیس بکلام ہے تو کلمہ مرکب ناقص کو بھی شامل ہوگا کیونکہ مرکب ناقص بھی کلام نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو لم یسمع کلمة بلیغة کے ذکر سے لامرکبٌ بلیغٌ کا ذکر بھی ہوگیا اور جب اس کا ذکر ہوگیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور اگر مرکب ناقص کو کلام میں داخل کر دیا جائے جیسا کہ خلخالی کی رائے ہے تو اس صورت میں شارح کے ذکر کردہ استشہاد پر کوئی اعتراض وارد

نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرکب ناقص بھی کلام کی طرح بلاغت کے ساتھ متصف ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے بلاغت کے ساتھ مفرد کے متصف نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بلاغت نام ہے مطابقتِ مقتضی حال کی رعایت کرنے کا اور یہ مطابقت مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ مطابقتِ مقتضی حال ایسی خصوصیات کی رعایت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جوخصوصیات اصل مراد سے زائد ہوں یعنی پہلے اصل مراد حاصل ہواور پھران خصوصیات کی رعایت ہواور یہ بات وہاں پائی جاسکتی ہے جہاں اسنادِ مفید ہواور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مفرد میں یہ اسناد نہیں پائی جاتی ہے۔ پس جب مفرد میں مذکورہ اسناد نہیں پائی جاتی تو مفرد میں بلاغت کے معنی بھی متحقق نہ ہوں گے اور جب مفرد میں بلاغت کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو بلاغت کے ساتھ مفرد بھی متصف نہ ہوگا۔ شارح نے اس علت کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفرد کے بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہونے کی یہ علت بیان کرنا وہم اور بے بنیاد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ نے بلاغت کے جو معنی (مطابقت مقتضی حال) ذکر کئے ہیں یہ معنی تو صرف بلاغتِ کلام اور بلاغتِ متکلم کے ہیں بہت ممکن ہے کہ بلاغت کے دوسرے کوئی ایسے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس معنی کے اعتبار سے مفرد کا بلاغت کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ یہ علت اس وقت تام ہوگی جب کہ بلاغت کے صرف وہی معنی ہوں جن کو آپ نے ذکر کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ بلاغت کے اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس دوسرے معنی کے اعتبار سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زیادہ بہتر بات وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے کہ اہل عرب سے چونکہ کلمة بليغة نہیں سنا گیا اس لئے کلمہ یعنی مفرد بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔

وانما قسم كلا الخ سے شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفین کے یہاں یہ اصول ہے کہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جائے اور پھر اسکی تقسیم کی جائے جیسا کہ نحو کی کتابوں میں کلمہ اور کلام کی پہلے تعریف کی گئی ہے اور پھر انکی تقسیم کی گئی ہے لیکن مصنفِ تلخیص نے اس اصول کو ترک کردیا ہے چنانچہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف کئے بغیر پہلے ان کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے آخر ایسا کیوں؟ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری ہے کہ معرَّف کے واسطے ایسا مفہوم کلی ہو جو معرَّف کے تمام افراد کو شامل ہو اور وہ تمام افراد اس مفہوم کلی میں شریک ہوں اور فصاحت کیلئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو فصاحت کے تمام افراد واقسام کو شامل ہو متعذر ہے لہذا فصاحت کی تعریف کرنا بھی متعذر ہے اسی طرح بلاغت کیلئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو بلاغت کی دونوں قسموں کو شامل ہو، ناممکن ہے لہذا بلاغت کی تعریف کرنا بھی ناممکن ہے اور جب ان دونوں کی تعریف ناممکن ہے تو مصنف نے ان کی تعریفات کو ترک کردیا اور تقسیم کرنا شروع کردی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے اسی عذر کیوجہ سے مستثنیٰ کی تعریف کئے بغیر متصل اور منقطع کی طرف اسکی تقسیم کی ہے اور پھر انمیں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

فالفصاحةُ في المفردِ قدّم الفصاحةَ على البلاغةِ ،لتوقُّفِ معرفة البلاغةِ علىٰ معرفة الفصاحةِ لكونها ماخوذة في تعريفها ثمَّ قدّم فصاحةَ المفردِ علىٰ فصاحةِ الكلامِ والمتكلمِ لتوقُّفها عليها خلوصهُ اىُ خلوص المفردِ من تنافرِ الحروفِ والغرابة ومخالف القياس اللُّغوى اى المستنبطِ من استقراءِ اللُّغةِ وتفسيرُ الفصاحةِ بالخلوصِ لايخلو عن تسامحٍ۔

ترجمہ: پس فصاحت فی المفرد، مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے حالانکہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے اس لئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے پھر فصاحتِ مفرد کو فصاحتِ کلام اور متکلم پر مقدم کیا ہے کیونکہ یہ دونوں

فصاحتِ مفرد پر موقوف ہیں اور اس کا خالی ہونا یعنی مفرد کا خالی ہونا تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے یعنی اس قیاس سے جو نکالا گیا ہو لغت کے تتبع سے اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا چشم پوشی سے خالی نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف فصاحت کی تینوں قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں لہذا فالفصاحۃ کا فاء تفصیلیہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم کیا ہے یعنی فصاحت کی اقسام ثلثہ کی تعریفات پہلے کیوں ذکر کی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر اس لئے موقوف ہے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ اور ملحوظ ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہیں "مطابقتِ کلام لمقتضی الحال مع فصاحته" پس جب بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے تو بلاغت کی تعریف کا سمجھنا یقیناً فصاحت کے سمجھنے پر موقوف ہوگا اور فصاحت کا سمجھنا اس کے لئے موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنفؒ نے فصاحت کو مقدم کیا یعنی اس کی اقسام ثلثہ کی تعریفات پہلے ذکر کیں اور بلاغت کی اقسام کو بعد میں ذکر کیا۔ رہی یہ بات کہ فصاحتِ مفرد کو فصاحتِ کلام اور فصاحتِ متکلم پر کیوں مقدم کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحتِ کلام اور فصاحتِ متکلم دونوں فصاحتِ مفرد پر موقوف ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ فصاحتِ کلام فصاحتِ مفرد پر بلا واسطہ موقوف ہے اور فصاحتِ متکلم فصاحتِ مفرد پر فصاحتِ کلام کے واسطہ سے موقوف ہے الغرض فصاحتِ مفرد موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کی فصاحت موقوف ہے اور موقوف علیہ چونکہ مقدم ہوتا ہے اس لئے مصنفؒ نے فصاحتِ مفرد کو ان دونوں کی فصاحت پر مقدم کیا ہے۔

مصنفؒ نے فصاحتِ مفرد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحتِ مفرد یہ ہے کہ مفرد میں نہ تو تنافر حروف ہو نہ غرابت ہو اور نہ مخالفتِ قیاس لغوی ہو اور ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ مفرد کے لئے تین چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) مادہ یعنی اس کے حروف (۲) صورت یعنی اس کا صیغہ (۳) معنی پر اس کی دلالت پس اگر مادہ میں کوئی عیب پایا گیا تو اس کو تنافر حروف کہا جاتا ہے اور اگر صورت یعنی صیغہ میں کوئی عیب ہو تو اس کو غرابت کہتے ہیں اور اگر دلالت علی المعنی میں کوئی عیب ہو تو اس کو مخالفت قیاس لغوی کہا جاتا ہے۔

شارحؒ نے المستنبط من استقراء اللغة کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس لغوی سے مراد وہ قیاس نہیں ہے جو لغت میں ہوتا ہے یعنی ایک شے کو دوسری شے کیساتھ لاحق کرنا ایسے جامع کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان میں ہو جیسے نبیذ تمر کو جامع اسکار (نشہ) کی وجہ سے حرام ہونے میں خمر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے بلکہ یہاں وہ قیاس مراد ہے جس کا منشا کلمات لغویہ کا تتبع ہو یعنی قیاس صرفی مثلاً کلماتِ لغت کا تتبع کرنے کے بعد صرفیوں نے یہ اصول مقرر کیا کہ جب بھی یاء یا واؤ متحرک ہو اور اس کا ماقبل مفتوح ہو تو اس یاء اور واؤ کو الف سے بدل دیا جائیگا۔ لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب قیاس لغوی سے مراد قیاس صرفی ہے تو مصنف نے لغوی کیوں فرمایا صرفی کا لفظ ہی ذکر کر دیا جاتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس صرفی کا منشا کلمات لغت کا تتبع اور تجسس ہے اگر لغوی کا لفظ مذکور نہ ہوتا تو اس طرف اشارہ نہیں ہوسکتا تھا پس اس طرف اشارہ کرنے کیلئے مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر کیا ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ خلوص کیساتھ فصاحت کی تعریف کرنے میں ایک گونہ تسامح ہے وہ یہ کہ فصاحت وجودی ہے اور خلوص جسکے معنی تنافر وغیرہ کے نہ ہونے کے ہیں عدمی ہے اور عدمی چیز کے ساتھ وجودی کی تعریف کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا ہے پس فصاحت کی تعریف میں خلوص کے لفظ کا ذکر کرنا غیر مناسب ہے اور غیر مناسب کام کے ارتکاب ہی کو تسامح کہتے ہیں لہذا فصاحت کی تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

والتنافر وَصْفٌ فی الكلمةِ توجب ثقلها علی اللّسان وعسر النطق بها **نحوُ** **مستشزراتٍ** فی قولِ امراءِ القیسِ شعر **غدائرُه** ای ذوائبهٔ جمع غدیرةٍ والضمیر عائدٌ الی الفرعِ **مستشزراتٌ** ای مرتفعاتٌ اَوْمَرْ فوعاتٌ یقال استشزرهٔ ای رَفَعَه وَاسْتَشْزَرَ اَیْ اِرْتَفَعَ الی العُلیٰ **تضلُّ العقاصُ فی مثنّٰی ومرْسلٍ** .:. تضلُّ ای تغیبُ والعقاصُ جمع

عقیصۃ وھی الخصلۃ المجموعۃ من الشعر والمثنی المفتول والمرسل خلاف المثنی یعنی انّ ذوائبہ مشدودۃ علی الرّاس بخیوط وانّ شعرہ ینقسم الی عقاص ومُثنّی ومرسل والاوّل یغیب فی الاخیرین والغرض بیان کثرۃ الشّعر۔

ترجمہ: پس تنافر کلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل اور اسکے تلفظ کی دشواری کو ثابت کرتا ہے جیسے امراء القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔(شعر) اسکے گیسو یعنی اس کی پیشانی کے بال جمع ہے غدیرۃ کی اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے۔ اٹھے ہوئے ہیں یعنی مرتفعات یا مرفوعات کہا جاتا ہے استشزرہ یعنی اٹھا دیا اسکو اور استشزر بلند ہوگیا۔ بلندی کی طرف چھپ جاتا ہے عقاص مثنی اور مرسل میں۔ تضل یعنی تغیب اور عقاص عقیصۃ کی جمع ہے اور وہ دھاگے سے بندھے ہوئے بالوں کا ایک حصہ ہے اور مثنی بٹے ہوئے بال، اور مرسل خلاف مثنی۔ یعنی اسکے بال سر پر دھاگے سے بندھے ہوئے ہیں۔ اور اسکے بال عقاص، مثنی اور مرسل کی طرف منقسم ہیں اور اول چھپ جاتا ہے اخیرین میں اور مقصد بالوں کی زیادتی بیان کرنا ہے۔

تشریح: شارحؒ کہتے ہیں کہ تنافر کلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جسکی وجہ سے کلمہ کا تنافر زبان پر دشوار ہو جاتا ہے اور سلاست فوت ہو جاتی ہے جیسے امراء القیس کے اس شعر میں مستشزرات ہے کہ زبان پر اس کا تلفظ دشوار ہے اور اسکے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

غدائرہ مستشزرات الی العُلیٰ ۔۔۔ تضل العقاص فی مثنی ومرسل

اور اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

فرع یزین المتن اسود فاحم ۔۔۔ الیث کقنو النخلۃ المتعثکل

غدائر، غدیرۃ کی جمع ہے کمر کی طرف لٹکے ہوئے بال۔ مستشزرات زاء کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے کیونکہ استشزر لازم اور متعدی دونوں طرح آیا ہے۔ لازم ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہوں گے ارتفع بلند ہوگیا اور مستشزرات زاء کے کسرہ کے ساتھ ہوگا اور اس کے معنی ہوں گے مرتفعات اور متعدی ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہوں گے رَفَعَ بلند کر دیا۔ اور مستشزرات زاء کے فتحہ کے ساتھ ہوگا اور معنی ہوں گے مرفوعات، علیٰ، علیا کی جمع ہے معنی ہیں بلندیاں یعنی آسمانوں کی جہت۔ تضل کے ہیں تغیب اور یہ ماخوذ ہے ضلال بمعنی غیاب سے عقاص، عقیصۃ کی جمع ہے دھاگے سے بندھے ہوئے بال۔ مثنی، بٹے ہوئے بال اور مرسل بغیر بٹے ہوئے بال۔ فرع مطلقا بالوں کو کہا جاتا ہے جو غدائر، مثنیٰ، مرسل سب پر صادق آتا ہے غدائرہ میں ضمیر کا مرجع یہی فرع ہے اور غدائر کی اضافت، اضافت جزی الی الکلی کے قبیل سے ہے۔ متن، کمر اور یزین کا مفعول ہے۔ یزین زینت سے مضارع معروف ہے۔ اسود فاحم زیادہ کالا سیاہی میں کوئلہ کی طرح اثیث، کثیر، قنو، کھجور کا گچھ، متعثکل بہت زیادہ ٹہنیوں والا۔ ترجمہ یہ ہے فرع یعنی بال جو بہت کالے ہیں اور بہت زیادہ شاخوں والی کھجور کے گچھ کی طرح کثیر ہیں کمر کو آراستہ کرتے ہیں فرع کے گیسو یعنی جو بال کمر پر لٹکے ہوئے ہیں بلندیوں کی طرف بلند ہیں عقاص، مثنی اور مرسل میں چھپ جاتا ہے۔

شارحؒ اپنے ان اشعار میں محبوبہ کی بالوں کی کثرت اور زیادتی کو بیان کرنا چاہتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ محبوبہ کے سر پر اس قدر بال ہیں کہ انکو عقاص، مثنی، مرسل تین قسموں پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور عقاص، مثنی اور مرسل میں غائب ہیں۔ بعض لوگوں نے غدائرہا پڑھا ہے اور مرجع محبوبہ کو قرار دیا ہے۔ الحاصل اس شعر میں مستشزرات کا تلفظ چونکہ زبان پر دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے مستشزرات، تنافر حروف پر مشتمل ہوگا اسی طرح لفظ الھُعخع (وہ سبزہ جسے اونٹ چرتے ہیں) میں تنافر ہے۔ اردو زبان میں تنافر کی مثال ڈپٹنٹ (چھیڑ یا دوڑ) ہے۔ سودا کا شعر ہے۔

وہم آسان ہے اس پری وش کی — شرق سے تا بغرب اک ڈپٹ

یعنی اس پری جیسے چہرے والی کی ایک دوڑ مشرق سے مغرب تک وہم کی مانند ہے۔

والضابطةُ ھٰھنا انَّ کل ما یَعُدُّہٗ الذَّوقُ الصّحیح ثقیلاً متعسّرَ النُّطقِ فھو متنافرٌ سواءٌ کان من قربِ المخارجِ او بُعْدِھا اوغیرِ ذٰلک علیٰ ما صرَّحَ به ابنُ الاثیرِ فی المثلِ السائرِ وزعم بعضھم انَّ منشأَ الثّقلِ فی مستشزراتٍ ھو توَسُّطُ الشّینِ المعجمةِ الّتی ھی من المھموسَةِ الرّخوةِ بین التّاءِ التی من المھموسة الشدیدةِ و الزّاءِ المعجمة التی ھی من المجھورةِ ولوْ قال مستشرفٌ لزالَ ذٰلک الثّقلُ وفیهِ نظرٌ لانّ الراء المھملة ایضاً من المجھورةِ ۔

ترجمہ: اور ضابطہ اس جگہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو ذوق صحیح ثقیل اور تلفظ میں دشوار سمجھے وہ متنافر ہے خواہ قربِ مخارج کی وجہ سے ہو یا بُعد مخارج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اس بنا پر جو ابن الاثیر نے مثل السائر میں تصریح کی ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا منشا اس شین معجمہ کا جو مہموسہ رخوہ میں سے ہے درمیان میں آنا ہے اس تاء کے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مجہورہ میں سے ہے اور اگر شاعر مستشرف کہتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور اس مین نظر ہے اس لئے کہ راء مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تنافر کی تفسیر میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں کوئی بھی قابل اعتماد نہیں ہے اس لئے ہم ایک قابل اعتماد ضابطہ جس کو علامہ ابن الاثیر نے اپنی کتاب مثل السائر میں بیان کیا ہے ذکر کرتے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ ذوقِ سلیم جس کلمہ کے تلفظ کو ثقیل اور دشوار قرار دے وہ کلمہ متنافر ہوگا خواہ یہ ثقل ایسے حروف کے جمع ہونے سے ہو جن کے مخارج قریب قریب ہیں یا بعید المخارج حروف کے جمع ہونے سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو۔ ذوق اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعے کلام کے لطائف اور اس کے وجوہ تحسین کا ادراک کیا جائے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کے خیال کے مطابق مستشزرات میں ثقل کا سبب یہ ہے کہ شین حروف مہموسہ رخوہ میں سے ہے یعنی شین میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) ہمس یعنی حرف کو صوت ضعیف سے ادا کرنا۔ (۲) رخاوت یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے اداء کرنا کہ وہ آواز مخرج میں بند نہ ہو۔ اسکے ایک طرف تو تاء ہے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور ایک طرف راء ہے جو مجہورہ میں سے ہے پس اس کلمہ میں متضاد صفات (ہمس، جہر، شدت، رخاوت) جمع ہو گئیں اور صفات متضادہ کا جمع ہونا ثقل کا باعث ہے لہذا یہ کلمہ متنافر ہوگا۔ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر شاعر مستشزرات کی جگہ مستشرف کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور تنافر کا عیب پیدا نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مستشرف کا لفظ اصل مادہ کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ وزن کی رعایت کرتے ہوئے مستشرفات ذکر کرنا مناسب تھا علامہ تفتازانی نے خلخالی کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ قول محلِ نظر ہے کیونکہ جس طرح زاء حروف مجہورہ میں سے ہے اسی طرح راء بھی حروف مجہورہ میں سے ہے۔

پس جو صفات مستشزرات میں جمع تھیں وہ مستشرفات میں بھی جمع ہیں لہذا مذکورہ صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے اگر مستشزرات متنافر ہے تو ان صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے مستشرفات کو بھی متنافر ہونا چاہئے تھا حالانکہ مستشرفات، متنافر نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ تنافر کا سبب یہ نہیں ہے جو خلخالی نے بیان کیا ہے بلکہ تنافر کا سبب وہی ہے جو ضابطہ کے تحت ہم نے ذکر کیا ہے۔

وقیلَ انَّ قربَ المخارجِ سببٌ للثقلِ المُخِلّ بالفصاحةِ وانَّ فی قولهٖ تعالیٰ الم اعھد ثقلاً قریباً من حدالتّنافر فیخلُّ بفصاحةِ الکلمةِ لکنَّ الکلامَ الطویلَ المشتمل علیٰ کلمةٍ غیر فصیحةٍ لایخرج عن الفصاحةِ کما لا یخرجُ الکلامُ الطّویل المشتمل علیٰ کلمةٍ غیر عربیة عن ان یکونَ عربیاً وفیهِ نظرٌ لانَّ فصاحة الکلماتِ ماخوذة فی

تعریفِ فصاحةِ الکلامِ من غیر تفْرِقَةٍ بین طویل وقصیرٍ علیٰ انَّ ھذا القائل فسَّرَ الکلامَ بما لیس بکلمة و القیاسُ علیٰ الکلامِ العربی ظاھرُ الفسادِ ولو سُلِّمَ عدمُ خروج السُّورَةِ عن الفصاحةِ فمجرَّد اشتمالِ القرآنِ علیٰ کلامٍ غیر فصیحٍ بل علیٰ کلمةٍ غیر فصیحةٍ مِمَّا یقودُ الیٰ نسبهِ الجھلِ او العجزِ الیٰ اللّٰہِ تعالیٰ اللّٰہُ عنْ ذٰلکَ عُلوًّ کبیراً ۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ قرب مخارج ثقل کا سبب ہے جو فصاحت میں مخل ہے اور باری تعالیٰ کے قول ۔ ''الم اعہد'' میں بھی ثقل ہے جو تنافر کی حد اور کنارہ سے قریب ہے پس کلمہ کی فصاحت میں مخل ہوگا ۔ لیکن کلام طویل جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوگا جیسا کہ کلام طویل جو غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ کلمات کی فصاحت ۔ فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے طویل اور قصیر کے درمیان فرق کئے بغیر علاوہ ازیں اس قائل نے کلام کی تفسیر مالیس بکلمۃ کے ساتھ کی ہے اور کلام عربی پر قیاس ظاہر الفساد ہے اور اگر فصاحت سے سورت کا عدم خروج تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کا محض کلام غیر فصیح بلکہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے ۔

تشریح: شارحؒ کہتے ہیں کہ امام زوزنی کا خیال یہ ہے کہ قریب المخارج حروف کا جمع ہونا جب ثقل اور سببِ تنافر ہے اور مستشزرات کے حروف چونکہ متقاربہ المخارج ہیں اسلئے اس میں بھی تنافر ہے اور یہ کلمہ متنافر ہے مگر امام زوزنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو قرآن پاک اپنے تمام اجزاء کیساتھ فصیح نہ رہے گا کیونکہ الم اعہد ایسے حروف پر مشتمل ہے جو قریب المخارج ہیں چنانچہ ہمزہ اور ہاء کا مخرج اقصیٰ حلق ہے اور عین کا مخرج وسط حلق ہے پس اس کلمہ میں تنافر کی حد تک ثقل ہوگا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا اور جب یہ کلمہ غیر فصیح ہوگیا تو قرآن پاک کی وہ سورت جسمیں یہ کلمہ واقع ہے وہ بھی غیر فصیح ہوگی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے ۔ امام زوزنی نے لکن الکلام سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام طویل اگر کسی کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ کلام طویل کسی غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے مثلاً قرآن پاک کے بارے میں فرمایا گیا ہے '' انـــا انزلناہ قرآنا عربیاً '' یعنی قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا ہے حالانکہ قرآن میں بعض کلمات غیر عربی ہیں جیسے قسطاس (ترازو) سجل (رجسٹر) مشکات (طاق) اسی طرح ابراہیم وغیرہ بعض انبیاء کے اسماء بھی غیر عربی ہیں ۔ پس جس طرح قرآن پاک ان غیر عربی کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوا اسی طرح غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصیح ہونے سے خارج نہ ہوگا ۔ امام زوزنی کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قول محلِ نظر ہے اسلئے کہ صاحبِ قیل نے دو دعوے کئے ہیں ۔

ایک تو یہ کہ کلام طویل کسی ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے ۔ دوم یہ کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کیا ہے ۔ پہلا دعویٰ تو اس لئے مردود ہے کہ کلام کی فصاحت کی تعریف میں کلمات کی فصاحت معتبر ہے یعنی کسی کلام کے فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے تمام کلمات فصیح ہوں کلام خواہ طویل ہو خواہ قصیر ہو پس اگر کسی کلام کا ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہوا تو پورا کلام غیر فصیح ہو جائے گا کیونکہ انتفاء جز سے انتفاء کل ہو جاتا ہے ۔

الغرض صاحب قیل کا یہ دعویٰ کہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے باطل اور مردود ہے ۔ عـلـی ان ھـذا الـقـائـل سے شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب قیل امام زوزنی کے مذہب پر فصاحت کلام میں فصاحت کلمات کا دخل زیادہ ہے کیونکہ امام زوزنی نے سابق میں کلام کی تفسیر کی ہے مالیس بکلمۃ یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام ہوگا پس ان کے نزدیک مرکب تام اور مرکب ناقص دونوں کلام ہوں گے اور فصاحتِ کلام کے لئے بالاجماع فصاحت کلمات شرط ہے لہٰذا فصاحتِ کلمات جس طرح مرکب تام کی تعریف میں داخل ہے اسی طرح مرکب ناقص کی تعریف میں بھی داخل ہوگی پس کلمہ غیر فصیح پر

مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح مرکب تام غیر فصیح ہوگا اسی طرح مرکب ناقص بھی غیر فصیح ہوگا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ امام زوزنی کے مذہب پر کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دو جگہ فساد آیا ایک مرکب تام میں اور ایک مرکب ناقص میں اور شارح کی تفسیر کے مطابق چونکہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اس لئے فصاحت کلمات صرف مرکب تام کی تعریف میں داخل ہوگی اور کلام کے غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف مرکب تام غیر فصیح ہوگا اور صرف اسی میں فساد پیدا ہوگا۔ حاصل یہ کہ کلام کے کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام زوزنی کی تفسیر کے مطابق فساد زیادہ پیدا ہوگا کہ مرکب تام میں بھی فساد ہوگا اور مرکب ناقص میں بھی اور شارح کی تفسیر کے مطابق صرف مرکب تام میں فساد آئے گا۔

والقیاس علی الکلام العربی سے دوسرے دعویٰ کو رد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا ظاہر الفساد ہے کیوں کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اور قیاس مع الفارق اس لئے ہے کہ فصاحتِ کلام میں اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا شرط ہے لیکن کلام عربی کے لئے اس کے تمام کلمات کا عربی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اکثر کلمات کا عربی ہونا بھی کافی ہے پس جب کلام فصیح اور کلام عربی کے درمیان فارق موجود ہے اور جامع موجود نہیں ہے تو کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ولو سلّم الخ سے شارح کہتے ہیں کہ اگر علامہ زوزنی کا یہ دعویٰ تسلیم کرلیا جائے کہ سورت کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو اس صورت میں دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ باری تعالیٰ کو اس کلمہ غیر فصیحہ کا علم تھا یا نہیں اگر علم نہیں تھا تو باری تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرنا لازم آئے گا اور اگر علم تھا لیکن یہ علم نہیں تھا کہ فصیح غیر فصیح سے اولیٰ ہوتا ہے تو بھی جہل کو منسوب کرنا لازم آئے گا اور اگر یہ بھی علم تھا مگر غیر فصیح کی جگہ کلمہ فصیحہ لانے پر قدرت نہیں تھی تو باری تعالیٰ کی طرف عجز کو منسوب کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے منزہ ہیں۔

والغرابةُ کونُ الکلمةِ وَحْشِيَّةً غیر ظاهرةِ المعنیٰ ولا مأنوسة الاستعمالِ نحوُ مُسَرَّجٍ فی قولِ ابنِ العَجّاجِ شِعْرٌ ومقلةً وحاجِباً مزجَّجاً .:. ایْ مدقَّقاً مطوَّلاً وفاحماً ای شعراً اسودَ کالفحمِ ومرسناً ایْ انْفاً مسرَّجاً ای کالسُّیفِ السُّریجی فی الدِّقةِ والاستواءِ وسُرَیجُ اِسْمُ قَیْنٍ یُنْسَبُ الیهِ السُّیوفُ او کالسِّراجِ فی البریقِ واللَّمعانِ فان قلتَ لِمَ لَمْ یجعلوهُ اسمَ مفعولٍ من سَرَّجَ اللّٰهُ وجههٗ ایْ بهَّجَهٗ وحسَّنهٗ قلتُ لاحتمالِ ان یکونَ مستحدثاً ومؤلَّداً من السِّراجِ او یکونَ من بابِ الغرابةِ ایضاً۔

ترجمہ: اور غرابت کلمہ کا وحشی، غیر ظاہر المعنی اور غیر مانوس الاستعمال ہوتا ہے جیسے ابن العجاج کے قول میں مسرّج۔ شعر اور آنکھ اور باریک اور لمبی ابرو کو اور کوئلے کے مثل سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پن میں سریجی تلوار کی طرح ہے اور سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب کی جاتی ہیں۔ یا چمک دمک میں چراغ کی طرح ہے۔ پس اگر تو کہے کہ مسرّج کو سرّج اللہ وجہہ (بہجہ وحسنہ) سے مفعول کیوں نہ بنا دیا تو میں جواب دوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ گھڑا ہوا سراج سے یا یہ بھی باب غرابت سے ہو۔

تشریح: دوسرا عیب جس کی وجہ سے مفرد فصاحت سے خارج ہو جاتا ہے غرابت ہے اور غرابت یہ ہے کہ کلمہ وحشی ہو یعنی ایسے معنی موضوع پر ظاہر الدلالت نہ ہو یا مانوس الاستعمال نہ ہو۔ شارح نے غرابت کی دو قسمیں بیان کی ہے ایک تو یہ کہ کلمہ کے معنی ظاہر نہ ہوں یعنی بآسانی اس کلمہ سے معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ اس کے معنی معلوم کرنے کیلئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہو۔

جیسے تکاکأ بمعنی اجتمع اکٹھا ہوا اور الدھرس بمعنی مصیبت اور اردو زبان میں لفظ دِسْتا ہے کہ اہل علم نے بڑی تلاش اور جستجو کے بعد معلوم کیا ہے کہ پنجابی زبان میں اس کے معنی ''نظر آتا ہے'' کے ہیں جیسا کہ ایک اردو شاعر نے اپنے شعر میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔

یہ دل بجھ کے کعبہ میں مجھے اسود حجر دِستا ... زنخداں میں تیرے مجھ چاہ زمزم کا اثر دستا

مصنف کتاب نے اس قسم کی مثال اگرچہ ذکر نہیں کی ہے لیکن خادم نے دوسری کتابوں سے لیکر اس قسم کی مثال بھی ذکر کردی ہے۔
دوم یہ کہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہو یعنی خالص عرب کے یہاں کلمہ غیر مستعمل ہو اور جب کوئی کلمہ عرب العرباء کے نزدیک غیر مستعمل ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ابن العجاج کے قول میں لفظ مسرّج غیر مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غریب ہے۔ اور اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت ہے اس طور پر کہ مسرّج کے معنی سریجی تلوار کی طرح باریک اور سیدھی خوبصورت ستواں ناک کے ہیں۔
سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلواریں مشہور ہیں یا اس کے معنی چراغ کی طرح چمکدار ناک کے ہیں۔ ملاحظہ فرمائے کہ باریک سیدھی اور چمکدار ناک کے معنی میں کلمہ مسرّج چونکہ عربوں کے یہاں...... غیر مستعمل تھا اس لئے اس معنی میں استعمال کرنے کے لئے ایک دور کا سبب اختیار کرنا پڑا اور یوں کہنا پڑا کہ شاعر محبوبہ کی ناک کو سریج نامی شخص کی تلوار کے ساتھ یا چراغ کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتا ہے الحاصل مسرّج میں غرابت کی دوسری قسم موجود ہے ابن العجاج نے اپنی محبوبہ کے دانت، آنکھ، بھوں اور بالوں کی تعریف میں دو شعر کہے ہیں۔

ازمان ابدتُ و اضحا مفلجا — اغرّ براقا وطرفا ابرجا
ومقلة حاجبا مُزَجَّجا — وفاحما ومرسنا مسرّجا

ازمانَ شاعر کی محبوبہ کا نام ہے ابدتْ بمعنی اظہرتْ۔ واضحا سے مراد سنًا واضحًا یعنی واضح دانت المفلج دانتوں کے درمیان بُعد کا ہونا۔ الاغر کے معنی سفید، براق چمکدار، طرف کے معنی آنکھ۔ ابرج کے معنی اوسع یعنی بڑی آنکھ۔ مقلہ آنکھ جس کی پتلی میں سفیدی بھی ہو اور سیاہی بھی ہو۔ حاجب ابرو، بھوں مزجج باریک لمبا، فحم کوئلہ مرسن ناک، مسرّج سریجی تلوار۔ (ترجمہ) ازمان نامی میری محبوبہ نے ظاہر کیا چمکدار کشادہ سفید دانتوں کو اور بڑی بڑی آنکھوں کو اور لمبے باریک ابرو کو اور کوئلے جیسے بالوں کو اور سریجی تلوار کی طرح ناک۔ اردو زبان میں مُنین میں کے معنی میں ''سوں'' سے کے معنی میں غرابت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

تا حشر رہے بوئے گلاب اس کے عرق سوں — جس پر مُنین ایک بار وہ گل پیرہن آوے

یعنی اس کے پسینہ سے گلاب کی خوشبو حشر تک رہے جس میں وہ محبوب ایک بار آئے۔
فان قلت سے معترض کہتا ہے کہ اگر آپ مسرّج کو سرج اللہ وجہہ سے اسم مفعول مان لیں اور معنی منور کے ہوں تو اس صورت میں سریجی تلوار یا چراغ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہوگی اور یہ لفظ غرابت سے خالی ہوگا اور فصیح ہوگا۔ پس آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرج اللّٰه وجهه بمعنی بهجه وحسّنه کتب لغت میں نہیں پایا جاتا ہے لہذا ممکن ہے کہ یہ لفظ سراج سے مستحدث اور مولّد ہو یعنی بعد والوں نے سراج سے اخذ کرکے مسرّج بنالیا ہو اور منور کے معنی میں استعمال کرلیا ہو لیکن ایسا کرنا ناممکن ہے اس لئے کہ عجاج جس کے کلام میں مسرّج واقع ہے شعراء عرب میں سے ہے یعنی مسرج کا استعمال پہلے ہوا ہے اور مولّدوں نے سراج سے بعد میں مشتق کیا ہے اور سابق کو لاحق سے مشتق کرنا محال ہے پس جب مسرج کو سرج اللہ وجہہ سے مشتق کرنا محال ہے تو اسمیں پھر کسی سبب بعید اور تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑے گا یعنی سراج (چراغ) یا سریجی تلوار وغیرہ سے تشبیہ دینی پڑے گی اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ غریب کی دوسری قسم میں داخل ہوگا۔ یا یوں کہئے کہ مسرج جو سرج اللہ وجہہ سے اسم مفعول ہے اگر اس میں غرابت کی دوسری قسم موجود نہیں ہے تو غرابت کی پہلی قسم موجود ہوگی کیونکہ مسرّج اس معنی میں مشہور نہیں ہے اور مسرج کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں لہذا اس معنی کو معلوم کرنے کیلئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ اس کو معلوم کرنے کیلئے کتب لغت کا مطالعہ کرنا پڑتا ہو تو وہ لفظ غرابت کی قسم اول میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں لفظ مسرّج غرابت کی قسم اول میں داخل ہوگا۔

والمخالفۃ ان تکون الکلمۃُ علیٰ خلافِ قانونِ مفرداتِ الالفاظ الموضوعۃِ اعنی علیٰ خلافِ ما ثبتَ عن الواضعِ نحوُ الاجْلَلِ بفکِّ الادغامِ فی قولہٖ ع الحمدُ لِلّٰہِ العلی الاجللِ .:. والقیاس الاجل فنحو اٰلٌ وَماءٌ وابی یابیٰ وعوِرَ یعورُ فصیحٌ لانّہ ثبتَ عن الواضعِ کذٰلکَ۔

ترجمہ: اورمخالفت یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے ضابطہ کے خلاف ہو یعنی اس کے خلاف ہو جو واضع سے ثابت ہے جیسے اجلل بغیر ادغام کے۔ شاعر کے اس قول میں، تمام تعریفیں بزرگ و برتر اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور قیاس الاجلّ ہے۔ پس آل، ماء، ابیٰ یابیٰ، عوِر یعور سب فصیح ہیں کیونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں۔

تشریح: فصاحتِ مفرد کا تیسرا عیب مخالفت قیاس لغوی ہے۔ مخالفتِ قیاس لغوی کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ماثبت عن الواضع کے خلاف استعمال ہو خواہ صرفی قاعدے کے موافق ہو یا صرفی قاعدے کے خلاف ہو حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کلمہ اسی طریقہ پر استعمال کیا گیا ہے جس طریقہ پر وہ واضع سے ثابت ہے تو یہ موافقتِ قیاس لغوی کہلائے گا خواہ یہ کلمہ صرفی قاعدے کے موافق ہو جیسے قام اعلال کے ساتھ اور مدّ ادغام کے ساتھ کہ یہ دونوں صرفی قاعدے کے بھی موافق ہیں اور واضع سے بھی اس طرح ثابت ہیں۔ یا وہ کلمہ صرفی قاعدے کے مخالف ہو جیسے ماء کہ یہ اصل میں موہ تھا ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور واؤ کو الف سے بدل دیا گیا۔ پس ماء کا استعمال واضع کی وضع کے تو موافق ہے کہ واضع نے اس کی اسی طرح وضع کیا ہے لیکن قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدۂ صرفی میں ہاء کو ہمزہ سے بدلنا ثابت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی کلمہ واضع کی وضع کے مطابق استعمال نہ کیا گیا ہو تو اس کو مخالفتِ قیاس لغوی کہا جائے گا وہ کلمہ خواہ صرفی قاعدے کے موافق ہو خواہ اس کے خلاف ہو۔

خلاصہ یہ کہ موافقتِ قیاس لغوی اور مخالفت قیاس میں واضع کی وضع کو دخل ہے صرفی قاعدے کو کوئی دخل نہیں ہے مخالفت قیاس کی مثال دیتے ہوئے مصنفؒ نے کہا جیسے شاعر کے قول الحمد للّٰہ العلی الاجلل میں لفظ اجلل کہ یہ ماثبت عن الواضع کے بھی خلاف ہے اور قاعدہ صرفی کے بھی خلاف ہے۔ ماثبت عن الواضع کے خلاف تو اس لئے ہے کہ واضع سے اجلّ ادغام کے ساتھ ثابت ہے بغیر ادغام کے ثابت نہیں ہے۔ اور صرفی قاعدے کے خلاف اس لئے ہے کہ صرفیوں کے یہاں یہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں تو ان میں ادغام کیا جائے گا۔ حالانکہ شاعر نے بغیر ادغام کے ذکر کیا ہے یہ شعر ابوالنجم کا ہے۔ پورا شعر یہ ہے:

الحمد للّٰہ العلی الاجلل	الواحد الفرد القدیم الاول
انت ملیک الناس ربّا فاقبل	ثم الصلوۃ علی النبی الافضل

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا ہے یکتا اور یگانہ قدیم اور اول ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے پس میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

"فنحو اٰل دماء وابیٰ یابیٰ و عور یعور" سے شارح کے قول علی خلاف ماثبت عن الواضع پر تفریع پیش کی گئی ہے اس طور پر کہ آل جس کی اصل اہل ہے اور ماء جس کی اصل موہ ہے ان دونوں میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دینا اگرچہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن آل اور ماء دونوں ہمزہ کے ساتھ واضع سے ثابت ہیں اس لئے یہ دونوں کلمے مخالفتِ قیاس سے خالی ہوں گے اور فصیح ہوں گے۔ اسی طرح ابیٰ یابیٰ باب فتح سے قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ صرفی قاعدے کے مطابق باب فتح کے لئے ضروری ہے کہ اس کے لام یا عین کلمہ کی جگہ حروف حلقی میں سے کوئی حرف ہو اور اس میں یہ بات نہیں ہے مگر چونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہے اس لئے یہ بھی مخالفتِ قیاس سے خالی ہوگا اور فصیح شمار ہوگا اسی طرح عوِر یعور قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرفی کے تحت زال یزال کی طرح عار

یعار آنا چاہئے تھا اس لئے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح صرفی قاعدے کے مطابق الف سے بدل جاتا ہے پس واؤ کے ساتھ اگر چہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن واضع سے اسی طرح ثابت ہے لہذا یہ بھی مخالفتِ قیاس سے خالی اور فصیح شمار ہوگا۔

قِیْلَ فصاحة المفردِ خلوصُهٗ ممَّا ذُکرَ ومنَ الکراهةِ فی السَّمعِ بانْ یکونَ اللَّفظُ بحیثُ یمُجُّها السَّمع ویَتَبَرّأُ عن سماعها نحوُ الجرِشی فی قولِ اَبی الطَّیب شعرٌ مبارک الاسْمِ اَغَرَّ اللَّقَبِ کریم الجرشی.:. اَیِ النَّفسِ شریفُ النَّسبِ والاغرُّ من الخیلِ الابیضِ الجبهةِ ثُمَّ اُستُعِیرَ لِکلِ واضحٍ معروفٍ وفیه نظرٌ لانَّ الکراهة فی السَّمعِ انَّما هی من جهةِ الغرابةِ المُفَسَّرَةِ بالوحشَةِ مثلُ تکأْ کأْتُمْ وافْرَنقعوا ونحوِ ذٰلک وقیلَ لانَّ الکراهه فی السمع وعدمِها یرجعان اِلیٰ طیبِ النَّغمِ وعدمِ الطَّیبِ لا اِلیٰ نفسِ اللَّفظ وفیهِ نظرٌ للقطعِ باستکراهِ الجرشی دون النفسِ مع قطعِ النَّظرِ عن النَّغمِ۔

ترجمہ: کہا گیا ہے فصاحتِ مفرد امور مذکورہ سے اور کراہت فی السمع سے خالی ہونا بایں طور کہ کان اس کو دفع کردے اور اس کے سننے سے برأت ظاہر کردے جیسے الجرشی ابوالطیب کے قول میں۔ مبارک نام والا ہے مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے اور الاغر سفید پیشانی والا گھوڑا پھر ہر معروف و مشہور کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف اس غرابت کی جہت سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکاکأتم اور افرنقعوا وغیرہ اور کہا گیا ہے کہ کراہت فی السمع اور غیر کراہت اچھی آواز اور بری آواز کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ الجرشی بالیقین ناپسندیدہ ہے نہ کہ نفس نغموں سے قطع نظر کرتے ہوئے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے فصاحتِ مفرد کیلئے تنافر، غرابت اور مخالفتِ قیاس سے خالی ہونے کی شرط کے علاوہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو بھی شرط قرار دیا ہے یہاں سمع سے قوتِ سامعہ (کان) مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسا کوئی وصف نہ ہو جس کی وجہ سے کان اسکو سننا پسند نہ کرے اور اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت پیدا ہو مثلاً ابوالطیب نے اپنے ممدوح علی سیف الدولہ کی خوشامد میں جو شعر کہا ہے

مبارک الاسم اغر اللقب کریم الجرشی شریف النسب

اس میں الجرشی ایسا لفظ ہے جسکے سننے سے ایک گونہ کراہت محسوس ہوتی ہے اور کانوں پر ایک بوجھ محسوس ہوتا ہے۔ شاعر نے ممدوح کے بارے میں کہا ہے میرا ممدوح مبارک نام والا ہے اور مبارک نام والا اسلئے کہا ہے کہ اس کا نام علی ہے اور امیر المومنین علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی علی ہے پس حضرت علی کے نام کے موافق نام ہونے کی وجہ سے ممدوح کو مبارک نام والا قرار دیا ہے نیز علی، علو سے ماخوذ ہے جس سے ممدوح کے علو اور بلندی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ اغر گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں مگر مجازاً ہر معروف اور مشہور چیز کیلئے استعمال ہونے لگا۔ پس اغر اللقب کے معنی ہوں گے مشہور لقب والا کیونکہ ممدوح کا لقب سیف الدولہ ہے اور سیف الدولہ بادشاہوں کے یہاں بہت مشہور ہے جرشی کے معنی نفس کے ہیں یعنی کریم النفس ہے عیار اور مکار نہیں ہے۔ شریف النسب ہے کیونکہ میرا ممدوح بنو عباس میں سے ہے مصنفؒ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا محلِ نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع کا سببِ مساوی وہی غرابت ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکاکأتم افرنقعوا۔ قصہ یہ ہے عیسیٰ بن عمر نحوی گدھے سے گر پڑا تو لوگ جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکأ کأتم علیّ افرنقعوا تم کیوں جمع ہوئے ہٹ جاؤ، اسی طرح اطلخم اللیل بمعنی اظلم اور غرابت سے خالی ہونے کی شرط پہلے لگائی جا چکی ہے لہذا جب کلمہ غرابت سے خالی ہوگا تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہوگا اور جب ایسا ہے تو کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط علیحدہ سے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس نظر

کی تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کراہت فی السمع سے خالی ہونا فصاحتِ مفرد کیلئے شرط قرار دیدیا جائے تو بہت سے فصیح کلمات غیر فصیح ہو جائیں گے کیونکہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز پر ہے نفس لفظ میں نہ کراہت ہے اور نہ عدم کراہت، اگر کوئی کلمہ اچھی آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع نہ ہوگی اور کراہت فی السمع نہ ہونے کی وجہ سے وہ کلمہ فصیح ہوگا۔ اور اگر بری آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع ہوگی اور وہ کلمہ غیر فصیح ہوگا پس جتنے بھی فصیح الفاظ ہیں اگر ان کو بری آواز سے پڑھا گیا تو بقول صاحب قیل وہ سارے الفاظ غیر فصیح ہو جائیں گے حالانکہ یہ بات باطل ہے اور جب یہ بات باطل ہے تو فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا بھی باطل ہے۔ فاضل شارح نے نظر کی اس تقریر کورد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ تقریر بھی محل نظر ہے اسلئے کہ اگر کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز کو قرار دیدیا جائے جیسا کہ ان حضرات نے فرمایا ہے تو اچھی آواز سے پڑھے جانے کی صورت میں الجرشیٰ کا فصیح ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ الجرشیٰ بہرصورت غیر فصیح ہے اچھی آواز سے پڑھا گیا ہو یا بری آواز سے پڑھا گیا ہو اس کے برخلاف نفس کو وہ بہرصورت فصیح ہے اس کو پڑھنے والا خوش الحان ہو یا خوش الحان نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ نظر کی تقریر وہ ہی مناسب ہے جو ہم نے کی ہے کہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی غرابت ہی ہے اور غرابت سے خالی ہونا پہلے مذکور ہو چکا لہٰذا اسکے ذکر کے بعد کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَ الفصاحةُ فی الکلامِ خلوصهُ من ضعفِ التّالیفِ وتنافرِ الکلماتِ والتّعقیدِ مع فصاحتِها هو حال من الضمیر فی خلوصه واحتراز به عن مثلِ زیدٌ اجللُ وشعرهُ مستشزِرٌ وانفهُ .... مسرَّجٌ وقیل هو حال من الکلماتِ ولو ذکرهُ بِجَنبِهَا لَسلِمَ من الفصلِ بین الحالِ و ذیها بالاجنبی وفیهِ نظرٌ لانَّه حینئذٍ یکونُ قیداً للتّنافرِ لا للخلوصِ ویلزمُ اَنْ یکونَ الکلامُ المشتملُ علیٰ تنافرِ الکلماتِ الغیرِ الفصیحةِ فصیحاً لانه یصدق علیهِ انّهٗ خالص عن تنافر الکلماتِ حالَ کونها فصیحة فافهم۔

ترجمہ: اور فصاحت فی الکلام، کلام کا خالی ہونا ہے ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے درآنحالیکہ اس کلام کے کلمات فصیح ہوں **مع فصاحتها** خلوصہ کی ضمیر سے حال ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے **زید اجلل، شعره مستشزر** اور **انفه مسرّج** کے مثل سے اور کہا گیا ہے کہ یہ کلمات سے حال ہے اور اگر مصنف اس کو کلمات کے پہلو میں ذکر کر دیتے تو حال اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فصل سے بچ جاتے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت تنافر کی قید ہوگا نہ کہ خلوص کی اور لازم آئے گا اس کلام کا فصیح ہونا جو کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو اس لئے کہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ وہ تنافر کلمات سے خالی ہے اس حال میں کہ وہ کلمات فصیح ہیں۔ سمجھنے کی کوشش کر۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ فصاحت کلام کی تعریف کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام اس کا نام ہے کہ کلام میں نہ تو ضعف تالیف ہو، نہ تنافر کلمات ہو اور نہ تعقید ہو اور اس کلام کے جملہ کلمات فصیح ہوں یعنی فصاحتِ کلام کے لئے ضرورت ہے کہ وہ اول کے تینوں امور سے خالی ہو اور چوتھا امر یعنی اس کلام کے کلمات فصیح ہوں چنانچہ **زید اجلل ، شعره مستشزر** ......اور **انفه مسرج** تینوں کلام غیر فصیح ہوں گے کیونکہ پہلے کلام میں اجلل دوسرے میں مستشزر تیسرے میں مسرج غیر فصیح کلمے ہیں حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا ضروری ہے۔

شارحؒ نے مع فصاحتھا کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مع فصاحتھا خلوصہ کی ضمیر (جس کا مرجع کلام ہے) سے حال واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام فصیح کے لئے ضروری ہے کہ کلام مذکور تین امور سے خالی ہونے کے ساتھ فصاحتِ کلمات کے ساتھ مقارن ہو یعنی مذکورہ تین امور سے خالی بھی ہو اور ان کے تمام کلمات فصیح بھی ہوں۔ مصنف نے مع فصاحتھا کی قید کے ذریعہ زید اجلل وغیرہ کلام کی انھیں

قسموں سے احتراز کیا ہے جن کے تمام کلمات فصیح نہیں ہوتے بلکہ بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔

وقیل سے شارح نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ **مع فصاحتها** کلمات سے حال واقع ہے اور پھر ان بعض نے یہ بھی کہا کہ مصنف اگر مع فصاحتھا کو کلمات سے متصل ذکر کر دیتے اور یوں کہہ دیتے **وتنافر الکلمات مع فصاحتها والتعقید** تو حال (مع فصاحتھا) اور ذوالحال (کلمات) کے درمیان اجنبی (تعقید) کا فصل لازم نہ آتا بلکہ کلام اس فصل سے محفوظ ہو جاتا۔ اور تعقید اجنبی اس لئے ہے کہ تعقید حال کے عامل یعنی تنافر کا معمول نہیں ہے بلکہ خلوص کا معمول ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہکر اس قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر مع فصاحتھا کو کلمات سے حال قرار دیا گیا تو مصنف کا مقصود ہی تبدیل ہو جائے گا۔ اس طور پر کہ حال ذوالحال کے عامل کیلئے قید ہوتا ہے **لهذا مع فصاحتها** تنافر (جو ذوالحال کا عامل ہے) کی قید ہوگا اور خلوص جو نفی یعنی نہ ہونے کے معنی میں ہے وہ مقید بالقید یعنی **تنافر کلمات مع فصاحتها** پر داخل ہوگا اور نفی جب مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے یعنی صرف قید کی نفی ہوتی ہے۔ مقید کی نفی نہیں ہوتی۔ پس اس قاعدے کے تحت خلوص کے ذریعہ مع فصاحتھا کی نفی ہوگی اور مقید یعنی تنافر کی نفی نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تنافر کلمات موجود ہو اور فصاحتِ کلمات موجود نہ ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا یعنی اگر کوئی کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ فصیح ہوگا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ کلامِ تنافر کلمات سے اس حال میں خالی ہو کہ اس کے کلمات فصیح ہوں یعنی کلمات اگر فصیح ہوں تو تنافر سے خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر فصیح نہ ہوں تو تنافر سے خالی ہونا ضروری نہ ہوگا لہذا اگر کسی کلام کے کلمات غیر فصیح ہوں اور متنافر ہوں تو اس کلام کو فصیح ہونا چاہئے حالانکہ یہ بات مصنف کے مقصود کے بالکل خلاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصد تو یہ ہے کہ کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں اور کلام تنافر کلمات سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا ورنہ نہیں۔ فافہم سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات چونکہ ادق ہے اس لئے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(**فوائد**) اس موقعہ پر اگر کوئی یہ اعتراض کردے کہ مع فصاحتھا کو ضمیر سے حال قرار دینے کی صورت میں تو ذوالحال (ضمیر) اور حال (مع فصاحتھا) کے درمیان کافی فصل ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فصل تو ہے لیکن اجنبی کا فصل نہیں ہے کیونکہ **من ضعف التالیف وتنافر الکمات والتعقید** خلوص سے متعلق ہے یعنی یہ خلوص کا معمول ہے اور مع فصاحتھا بھی اسی کا معمول ہے اور ذوالحال یعنی ضمیر بھی اسی کا معمول ہے پس **من ضعفِ التالیف وتنافر الکلمات والتعقید** ذوالحال اور حال دونوں کا اپنا ہے اجنبی نہیں ہے اور ذوالحال اور حال کے درمیان مطلقاً فصل ناجائز نہیں ہے بلکہ اجنبی کا فصل ناجائز ہے فتدبر۔ جمیل احمد

فالضَعَفُ ان یکون تالیفُ الکلامِ علیٰ خلافِ القَانُونِ النَّحْوِیُّ المشهورِ بین الجمهورِ کالاضمارِ قِبْلَ الذِّکْرِ لَفْظاً وَ معنیً و حُکماً نحوُ ضرب غلامَهٗ زیداً۔

ترجمہ: پس ضعف یہ ہے کہ کلام کی ترکیب اس قانونِ نحوی کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہے جیسے مرجع کے ذکر سے پہلے ضمیر لانا۔ لفظاً معنیً اور حکماً جیسے ضرب غلامہ زیداً۔

تشریح: کلام کو فصاحت سے نکالنے والا پہلا عیب ضعف تالیف ہے اور ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام اس نحوی قانون کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہو مثلاً جمہور نحات کا قانون یہ ہے کہ وہ ضمیر سے پہلے مرجع ذکر کرتے ہیں لفظاً بھی معنیً بھی اور حکماً بھی۔ اب اگر ضمیر معناً حکماً تینوں طرح مرجع سے پہلے مذکور ہو جیسے ضرب غلامہ زیداً میں ضمیر مرجع سے پہلے مذکور ہے لفظاً بھی معناً بھی اور حکماً بھی تو یہ جمہور نحاۃ کے مقرر کردہ قانون نحوی کے خلاف ہوگا اور ضعف تالیف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا۔

والتنافر ان تکون الکلماتُ ثقیلةً علیٰ اللّسانِ واِنْ کلٌّ منها فصیحةً نحوُ ع ولیس قُرْبُ قبرِ حَرْبٍ وهو

اسم رجلاً قبرٌ وصدُرُ البیتِ وقبرُ حَرْبٍ بمکانٍ قَفْرٍ ایْ خالٍ عن الماءِ والکلاءِ ذکر فی عجائبِ المخلوقاتِ انّ من الجن نوعاً یقال له الْھاتِفُ فصاحَ واحِدٌ منھم علیٰ حرب بنِ اُمَیَّۃَ فَمَاتَ فقال ذٰلک الجنیّ ھذا البیتَ وقولہ شعر کریمٌ متیٰ اَمْدَحْہُ مُدَحْہُ والْوَریٰ معیْ واذا ما لُمْتُہُ لُمْتُہُ وَحدِیْ فالواو فی والوریٰ للْحالِ وھو مبتداً وخبرُہُ معِی۔

ترجمہ: اور تنافر یہ ہے کہ کلمات زبان پر ثقیل ہوں اگر چہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو۔ شعر اور حرب کی قبر کے پاس نہیں ہے اور وہ ایک آدمی کا نام ہے کوئی قبر۔ اور شعر کا شروع یہ ہے اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے جو پانی اور گھاس سے خالی ہے۔ مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے پس ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنا چیخا کہ وہ مر گیا پس اس جن نے یہ شعر کہا اور اس کا قول۔ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو تنہا ملامت کرتا ہوں۔ پس والوریٰ میں واؤ حالیہ ہے اور الوریٰ مبتدا ہے اور اس کی خبر معی ہے۔

تشریح: دوسرا عیب تنافر کلمات ہے اور تنافر کلمات یہ ہے کہ چند کلمات اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان کا تلفظ زبان پر ثقیل ہو اور پڑھنے میں سلاست باقی نہ رہے اگر چہ ان کلمات میں سے ہر ایک کلمہ الگ الگ فصیح ہو جیسے کسی جن کا یہ شعر ہے۔

وقبر حرب بمکان قفر ولیس قرب قبر حرب قبر

مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے کسی جن نے حرب بن امیہ پر ایسی چیخ ماری کہ حرب بن امیہ مر گیا پھر اسی جن نے یہ شعر پڑھا۔ چیخ مارنے کا سبب یہ ہوا کہ حرب بن امیہ نے ایک جن کو جو سانپ کی شکل میں تھا اپنے جوتے سے روند کر مار ڈالا اس کے بدلے میں دوسرے جن نے چیخ مار کر حرب کو موت کے گھاٹ اتار دیا پھر اسی جن نے یا کسی دوسرے جن نے یہ شعر پڑھا کہ حرب کی قبر ایسی جگہ ہے جو گھاس اور پانی سے خالی ہے اور حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قُرب، قبر، حرب، قبر الگ الگ تمام کلمات فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر چونکہ انکا تلفظ زبان پر ثقیل ہے اور پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اس لئے تنافر کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر فصیح ہوگا اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

چچا چار کچرے کچے چچا چار کچرے پکے پکے کچرے کچے چچا کچرے پکے

یہ کلمات بجائے خود الگ الگ فصیح اور غیر ثقیل ہیں لیکن مجتمعاً زبان پر ثقیل ہو گئے۔ مصنفؒ نے تنافر کلمات کی مثال میں ایک یہ شعر پیش کیا ہے۔

کریم متی امدحہ امدحہ والوری معی واذا مالمتہ وحدی

اس شعر میں الوری سے پہلا واؤ حالیہ ہے اور خود الوریٰ مبتدا اور معی اس کی خبر ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ ممدوح ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو اس حال میں تعریف کرتا ہوں کہ ایک مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی میرے ممدوح کے احسانات اس قدر عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اُٹھاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر میں اس کی تعریف کرنے لگوں تو ساری مخلوق میری موافقت کرتی ہے اور سب ہی اس کی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں۔ اور اگر میں ملامت کرنے لگوں تو چونکہ ملامت کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے اس لئے میں اکیلا رہ جاتا ہوں اور اس سلسلہ میں کوئی میرا ساتھ نہیں دیتا۔ اس شعر میں بھی تمام کلمات اگر چہ الگ الگ فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر تلفظ دشوار ہونے کی وجہ سے اس شعر کو غیر فصیح کہا گیا ہے۔

وانما مثّل بمثالین لانّ الاوّل متناہٍ فی الثّقْلِ والثّانیُ دونہُ لانّ منشأ الثّقل فی الاول نفسُ اجتماع الکلمات وفی الثّانی اجتماعُ حروفٍ منھا وھو فی تکریرِ امدحُہُ دون مجرّدِ الجمعِ بین الحاءِ والھاءِ لوقوعہٖ فی التّنزیلِ مثل

فسبّحهُ فلا یصحُّ القولُ بانّ مثل هٰذا الثّقلِ محلٌّ بالفصاحةِ ذکر الصَّاحبُ اسماعیلُ بن عبادٍ انّه انشد هٰذهِ القصیدة بحضرة الاستاذ ابنِ العمیدِ فلمَّا بلغ هٰذا البیتَ قال له الاستاذ هل تعرفُ فیه شیئاً من الهُجنَةِ قال نعم مقابلة المدْحِ باللّومِ وانّما یُقابلُ بالذّمّ اَوِ الهجاءِ فقال الاستاذ غیر هٰذَا اُرِیْدُ فقال الصَّاحبُ لا اَدْری غیر ذٰلک فقال الاستاذ هٰذا التّکریرُ فی اَمْدَحُهُ مع الجمع بین الحاءِ والهاءِ وهما من حروفِ الحلقِ خارجٌ عن حدّ الاعتدال نافرٌ کلَّ التّنافرِ فاثنیٰ علیهِ الصَّاحِبُ۔ ترجمہ: مصنفؒ نے دو مثالیں اس لئے دی ہیں کہ اول ثقل میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے اور ثانی میں اس سے کم ہے کیونکہ اول میں ثقل کا منشاء اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدحہ کی تکرار کے ساتھ ہے نہ کہ محض حاء اور ہاء کا جمع ہونا اس لئے کہ یہ تو قرآن میں آیا ہے جیسے فسبّحہ، پس اس بات کا قائل ہونا درست نہیں ہے کہ یہ ثقل بھی مخل بالفصاحت ہے۔

صاحب اسماعیل بن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے قصیدہ استاذ بن عمید کے سامنے پڑھا پس جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کیا تو اس مین کوئی عیب پہچانتا ہے۔ صاحب نے کہا جی ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے سات حالانکہ مدح کا مقابلہ ذم یا ہجو کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ استاذ نے کہا اس کے علاوہ کو چاہتا ہوں پس صاحب نے کہا میں اس کے علاوہ نہیں جانتا ہوں استاد نے کہا حاء اور کو جمع کرنے کے ساتھ دراں حال کہ یہ دونوں حروف حلق سے ہیں امدحہ امدحہ میں تکرار حد اعتدال سے خارج ہے پورے طور پر تنافر ہے اس پر صاحب نے تعریف کی۔

تشریح: اس عبارت میں شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فاضل مصنف نے تنافر کی دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں جب کہ ضعف تالیف کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنافر دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو ثقل کی انتہاء کو پہچا ہوا ہو یعنی اس میں کامل درجہ کا ثقل ہو اور دوسرا وہ جس میں اس سے کم درجہ کا ثقل ہو۔ پس تنافر کی پہلی قسم کی وضاحت کے لئے پہلی مثال ذکر کی ہے اور دوسری قسم کی وضاحت کے لئے دوسری مثال ذکر کی ہے کیونکہ پہلی مثال میں وجہ ثقل کلمات (قرب، قبر وغیرہ) کا نفس اجتماع ہے اور اس اجتماع کی وجہ سے شعر میں کامل درجہ کا ثقل ہے اور دوسری مثال میں امدحہ امدحہ کو مکرر لانے کے ساتھ حاء اور ہاء کا جمع ہو جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس درجہ کا ثقل نہیں ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ دوسری مثال میں بغیر تکرار کے صرف حاء او ہاء کا جمع ہو جاتا ہے اگر چہ ایک گونہ موجب ثقل ہے۔ لیکن یہ ثقل مخل بالفصاحت نہیں ہے اس لئے کہ ایسا اجتماع تو قرآن میں بھی موجود ہے چنانچہ ارشاد ہے فسبّحہ اور یہ بات مسلّم ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل نہیں اور نہ ہی کوئی صاحت ایمان یہ کہنے کی جرأت کرسکتا ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے البتہ جب وہ کلمہ مکرر ہوگیا جس میں یہ دونوں حرف جمع ہیں تو اس میں ثقل بڑھ گیا لہذا اس ثقل کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہوگیا۔ ذکر الصاحب الخ سے شارح نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ صرف حاء اور ہاء کا اجتماع مخل بالفصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں یہ اجتماع ہے مخل بالفصاحت ہے۔ اسماعیل بن عباد کے شیخ ابن العمید ہیں اور اسماعیل بن عباد فن بلاغت کے مدوّن شیخ عبدالقادر جرجانی کے شیخ ہیں۔ صاحب، اسماعیل بن عباد کا لقب ہے کیونکہ اسماعیل بن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اصحاب سلطان کے لئے اس زمانہ میں صاحب کا لفظ بولا جاتا تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اسماعیل بن عباد نے اپنے استاذ ابن العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر مذکور تھا۔ ''کریم امدحه امدحه'' اسماعیل بن عباد جب اس شعر پر پہنچے تو استاذ نے کہا کہ اسماعیل تمھاری نظر میں اس شعر میں کوئی عیب تو نہیں ہے۔ اسماعیل نے کہا حضور یہ عیب ہے کہ شاعر نے مدح کے مقابلہ میں لوم کو ذکر کیا ہے حالانکہ مدح کے مقابلہ میں ذم یا ہجو آتا ہے۔ استاذ نے کہا اس کے

علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ۔ صاحب نے کہا حضرت اس کے علاوہ تو کوئی عیب میرے ذہن میں نہیں ہے۔ استاذ نے کہا حاء اور ہاء کا حروف حلقیہ کے اجتماع کے ساتھ یہ جو امدحہ امدحہ کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالنے والا ہے اور اسی کی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہوا ہے یہ سنکر صاحب نے استاذ کی بڑی تعریف کی۔ ملاحظہ فرمائیے استاذ ابن العمید نے صرف حاء اور ہاء کے اجتماع کو تنافر اور ثقل کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس اجتماع کے ساتھ امدحہ کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تنافر قرار دیا ہے۔

والتعقیدُ ای کونُ الکلامِ معقداً اَنْ لایکونَ الکلامُ ظاهرَ الدَّلالةِ علیٰ المرادِ لخَلِلٍ واقعٍ اِمَّا فی النظمِ بسَبَبِ تقدیمٍ اَوْتاخیرٍ او حذفٍ اواِضمارٍ اوْ غیرِ ذٰلکَ ممَّا یوجبُ صعوبةَ فهمِ المرادِ کقولِ الفرزْدَقِ فی مدْحِ خالِ هشامٍ بن عبدالملکِ بن مروانَ وهو اِبراهیمُ ابنُ هشامِ ابن اِسْعٰیِلَ المَخْزومِیُّ شعر وما مثلُهُ فی الناسِ اِلَّا مُمَلَّکا۔: اَبُو اُمِّهٖ حیٌّ ابوهُ یقارِبُهُ ای لیس مثلهُ فی النَّاسِ حیٌّ یُقارِبُهُ ای اَحدٌ یشْبِهُهُ فی الفضائلِ اِلا مُمَلَّکٌ ای رجُلٌ اُعْطِیَ المُلْکَ یعْنِیْ هشاماً اَبو اُمِّهٖ اَیْ ابو اُمِّ ذٰلکَ المُمَلَّکِ اَبُوهُ اَیْ اِبراهیمُ الممدوحِ ایْ لایماثلهُ احدٌ اِلّا ابنُ اُخْتِهٖ وهو هشامٌ ففیهِ فصلٌ بین المبتدأ والخبر اعنی اَبو اُمِّهٖ ابوهُ بالاجنبی الَّذی هو حیٌّ وبین الموصوفِ والصَّفةِ اعنی حیٌّ یقارِبُهُ بالاجنبی الذی هو ابوه وتقدیمُ المستثنیٰ اعنی مملَّکاً علیٰ المستثنیٰ منه اعنی حیٌّ وفصلٌ کثیرٌ بین البدلِ وهو حیٌّ والمبدَلِ منهُ وهو مثلهُ فقوله مثله اِسْمُ ما وفی النَّاسِ خبرهُ ومملَّکاً منصوب لتقدمهٖ علیٰ المستثنیٰ منهُ۔

ترجمہ: اور تعقید یعنی کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالات نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم کلام میں واقع ہو، تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا اس کے علاوہ کی وجہ سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو جیسے فرزدق کا قول ہشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام ابن اسماعیل مخزومی ہے شعر اور اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں مین اس کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ ہو مگر مملک یعنی ایسا آدمی جس کو ملک دیا گیا یعنی ہشام کہ اس کی یعنی اس مملک کی ماں کا باپ اس کا یعنی ابراہیم ممدوح کا باپ ہے یعنی کوئی اس کے مشابہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے کے اور وہ ہشام ہے پس اس میں مبتدا اور خبر یعنی ابو امه ابوه کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ حی ہے اور موصوف اور صفت یعنی حی یقاربه کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ ابوہ ہے اور مستثنیٰ یعنی مملکا کی تقدیم مستثنیٰ منہ یعنی حی پر ہے اور بدل اور وہ حی ہے........اور مبدل منہ اور وہ مثلہ ہے کے درمیان بہت فصل ہے پس اس کا قول مثلہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکاً منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے۔

تشریح: کلام کی فصاحت کو برباد کرنے والا تیسرا عیب تعقید ہے اور تعقید کہتے ہیں کہ کلام میں ایسا کوئی انغلاق اور پیچیدگی پائی جائے جس کی وجہ سے وہ مرادِ متکلم پر ظاہر الدلالت نہ ہو اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل ترکیب میں واقع ہو وہ ترکیب خواہ کلام منظوم میں ہو خواہ کلام منثور میں ہو مثلاً ایک لفظ کو اس کے اپنے محل سے مقدم کر دیا گیا یا مؤخر کر دیا گیا یا بلا قرینہ کسی لفظ کو حذف کر دیا گیا یا اسم ظاہر کی جگہ ضمیر ذکر کر دی گئی یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہو جس کی وجہ سے مرادِ متکلم کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا گیا جیسے مبتدا اور خبر یا موصوف اور صفت یا مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے۔ اور یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں ہو پہلی صورت میں تعقید کو تعقید لفظی کہا جائے گا اور دوسری صورت میں تعقید معنوی کہا جائے گا تعقید لفظی کی مثال فرزدق کا وہ شعر ہے جو اس نے ہشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن

اسماعیل مخزومی کی مدح میں کہا ہے۔

وما مثله فی الناس الا مملکا ابو امه حی ابوه یقاربه

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی آدمی ایسا زندہ نہیں ہے جو فضائل وخصائل میں ابراہیم کے مشابہ ہو سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبدالملک کے ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبدالملک کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل تھے اور خود ہشام سربراہ مملکت تھا۔ فرزدق جو شعراء اسلام میں سے ہے اس نے جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہیں اس کے بھانجے ہشام کی بھی تعریف کی ہے مگر اس شعر کی ترکیب میں ایسا خلل پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا دشوار ہو گیا اور اس شعر کی ترکیب میں کئی طرح سے خلل ہے (۱) ابوامہ مبتداء اور ابوہ خبر کے درمیان حیّ کا فصل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے۔ (۲) حیّ موصوف اور یقاربہ صفت کے درمیان ابوہ کا فصل بالاجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حیّ پر مستثنیٰ مملکا کو مقدم کر دیا گیا (۴) بدل حیّ اور مبدل منہ مثلہ کے درمیان تو کافی فصل ہے۔ پس اسی ترتیب کے ساتھ اگر شعر کا ترجمہ کیا جائے اور یوں کہا جائے لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی نہیں مگر مملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے تو کچھ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر صحیح ترتیب کے ساتھ اس کلام کو یوں ذکر کیا جائے۔ '' لیس مثله فی الناس حی یقاربه الا هشاما ابو امه ابوه '' تو اس کا ترجمہ مطلب خیز ہوگا اور اس سے مرادِ شاعر کا سمجھنا آسان ہوگا چنانچہ اس کا ترجمہ یہ ہوگا لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کی باپ ابراہیم کا باپ ہے۔ یعنی ابراہیم ماموں اور ہشام اس کا بھانجہ ہے۔ شارح نے اس شعر کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مثلہ، ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکا مستثنیٰ منہ حی پر مقدم ہے اس لئے منصوب ہے کیونکہ مقدم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے پورے شعر کی ترکیب یہ ہے ما مشابہ بلیس مثلہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل منہ حیّ موصوف یقاربہ صفت، موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ، مملکا موصوف ابوامہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ابوہ اس کی خبر، مبتداء خبر سے ملکر مملکا کی صفت، موصوف صفت سے ملک مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اس کی خبر ما اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، اردو میں تعقید لفظی کی مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

توڑ کر بتخانہ کو مسجد بنائی تو نے شیخ برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کا

دوسرے مصرعہ میں اصلی کلام یہ تھا، برہمن کے دل کی تعمیر کا بھی کچھ فکر ہے۔ یہاں تعمیر مضاف اور دل مضاف الیہ کے درمیان اجنبی کے حائل ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہو گیا۔ بعض لوگوں نے تعقید لفظی کی مثال یہ ذکر کی ہے '' ما قرأ الا واحداً محمد مع کتاباً اخیه '' اس عبارت کا مطلب بالکل واضح نہیں ہے کیونکہ واحداً صفت ہے اپنے موصوف کتاباً پر مقدم ہے اور حرف استثناء و مستثنیٰ اور مضاف (مع) اور مضاف الیہ (اخیہ) کے درمیان کافی فصل ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے ما قراء محمد مع اخیه الا کتاباً واحداً محمد نے نہیں پڑھا اپنے بھائی کیساتھ مگر ایک کتاب۔

قِیلَ ذکرُ ضعفِ التّالیفِ یُغنی عَنْ ذکرِ التعقیدِ اللّفظی وفیہِ نظرٌ لجوازِ انْ یَحْصُلَ التَّعقیدُ باجتماعِ عِدۃِ اُمورٍ موجبۃٍ لصعوبۃِ فہمِ المرادِ وانْ کان کلٌّ منہا جاریاً علیٰ قانونِ النّحوِ وبہذا یظہر فساد ما قیل انّہ لاحاجۃ فی بیانِ التّعقید فی البیتِ اِلی ذکرِ تقدیمِ المستثنیٰ علیٰ المستثنیٰ منہُ بل لا وجہَ لہ لانَّ ذٰلکَ جائزٌ باتّفاقِ النُّحاۃِ اذْ لا یخفی انّہ یوجب زیادۃ التعقیدِ وھو ممّا یقبلُ الشّدّۃَ والضُّعفَ۔

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تعقید ایسے

چند امور کے جمع ہونے سے حاصل ہو جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو اگر چہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدے پر جاری ہو اور اسی سے اس کا فساد ظاہر ہو جائے گا جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کے سلسلہ میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کے ذکر کرنے کے کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اس لئے کہ یہ باتفاق نحاۃ جائز ہے کیونکہ یہ بات مخفی نہیں کہ یہ زیادتی تعقید کو ثابت کرتی ہے اور تعقید شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔

تشریح: قیل سے علامہ خلخالی نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض لفظی یہ ہے کہ تعقید لفظی، ضعفِ تالیف ہی سے پیدا ہوتی ہے لہذا جب کلام ضعفِ تالیف سے خالی ہوگا تو تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا اور جب ایسا ہے تو ضعفِ تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ ضعف تالیف کا ذکر تو تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہہ کر اس اعتراض کو محل نظر قرار دیا ہے یعنی خلخالی کا یہ کہنا کہ تعقید لفظی صرف ضعف تالیف سے پیدا ہوتی ہے غلط ہے۔ اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے چند امور کے جمع ہونے سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہوں تعقید تو حاصل ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدہ کے مطابق ہوتا ہے اس لئے ضعف تالیف حاصل نہیں ہوتا مثلاً کبھی کلام میں مفعول بہ فعل پر اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو جاتا ہے اور مبتدا خبر سے مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ امور اگر چہ نحوی قاعدے کے مطابق ہیں لیکن ان کے اجتماع سے بسا اوقات مراد کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ پس ایسی صورت میں کلام تعقید لفظی پر تو مشتمل ہوگا لیکن ضعف تالیف سے خالی ہوگا۔

الحاصل جب تعقید لفظی بغیر ضعفِ تالیف کے متحقق ہو سکتی ہے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے کیسے بے نیاز کرے گا اور جب ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرتا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کا ذکر کرنا بھی درست ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعقید لفظی اور ضعف تالیف کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم وخصوص من وجہ کے لئے تین مثالیں درکار ہوتی ہیں ایک مادہ اجتماعی کی اور دو مادہ افتراقی کی۔ چنانچہ مادہ اجتماعی کی مثال جس میں تعقید اور ضعف تالیف دونوں جمع ہیں فرزدق کا شعر ہے۔ اور مادہ افتراقی کی ایک مثال جہاں صرف تعقید پائی جائے اور ضعف تالیف نہ پایا جائے سابق میں گزر چکی ہے کہ چند امور کے اجتماع سے مراد کا سمجھنا تو دشوار ہو لیکن وہ تمام امور نحوی قاعدے کے مطابق ہوں اور دوسری مثال جہاں ضعف تالیف تو ہو لیکن تعقید نہ ہو جیسے جاء نی احمدٌ تنوین کے ساتھ کیونکہ احمد غیر منصرف کو تنوین کے ساتھ پڑھنا چونکہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے اس لئے اس میں ضعف تالیف تو ہے مگر چونکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اس یہ کلام تعقید سے خالی ہے۔ الحاصل جب ضعف تالیف اور تعقید لفظی کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جا سکتا ہے تو ایک کے ذکر سے دوسرے کا ذکر کیسے ہو جائے گا اور ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے کیسے مستغنی کرے گا۔

وبهذا يظهر سے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابقہ جواب سے ایک اعتراض اور دفع ہو گیا ہے۔ کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شارح کا فرزدق کے قول میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو تعقید لفظی کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا باتفاق نحات جائز ہے اور شائع اور ذائع ہے یعنی یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے مخالف نہیں ہے اور جب یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے تو یہ تقدیم، تعقید لفظی کا موجب کیسے ہوگی؟ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو سابق میں گزر چکا ہے کہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ چند امور کے اجتماع سے فہم مراد کے دشوار ہونے کی وجہ سے تعقید لفظی پیدا ہو جاتی ہے اگر چہ وہ امور نحو کے قاعدے کے موافق ہوں۔ پس یہاں بھی یہی بات ہے کہ تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ اگر چہ نحو کے قواعد کے موافق ہے لیکن مبتدا اور خبر کے درمیان موصوف اور صفت کے درمیان اور مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل بالاجنبی کی وجہ سے جو تعقید پیدا ہوئی ہے اس تقدیم کی وجہ سے اس تعقید میں زیادتی ضرور ہوگی

اورزیادتی تعقید بھی تعقید ہے لہذا تقدیم مستثنیٰ کوتعقید کا سبب قرار دینا درست ہے۔اور رہا یہ سوال کہ تعقید زیادتی کوقبول کرتی ہے یا نہیں تو شارح نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعقید شدت اور ضعف ،زیادتی اور کمی کوقبول کرتی ہے۔

وَاما فی الانتقالِ عطفٌ علی قولہٖ امّا فی النظم ای لا یکون الکلام ظاھرَ الدَّلالۃِ علی المرادِ لِخَلَلٍ واقعٍ فی انتقالِ الذِّھنِ من المعنی الاوّلِ المفھوم بحسْبِ اللُّغۃِ اِلی الثّانی القصودِ وذٰلک بِسببِ ایرادِ اللَّوازمِ البعیدۃِ المفتقرۃِ اِلی الوسائطِ الکثیرۃِ مع خفاءِ القرائن الدَّالَّۃِ علیٰ المقْصودِ کقولِ الاٰخرِ وھو عباس ابن الاحنفِ ولم یقلْ کقولہٖ لئلّا یتوھَّمَ عوْدالضمیرِ اِلی الفرزدقِ شعرٌ سأَطْلُبُ بعد الدّارِ عنکم لتقربوا وتسْکبُ بالرفع ھو الصحیح عینایَ الدُّموعَ لتجْمُدا جعل سکْبَ الدموعِ کنایۃً عما یلزم فراق الاحبۃ من الکاٰبۃِ والحزنِ واصاب لکنّہ اخطأ فی جعلِ جمودِ العینِ کنایۃ عمَّا یوجبہ دوام التّلاقی من الفرحِ والسرورِ فان الانتقالَ من جمودِ العینِ الی بُخْلِھا بالدُّموعِ حالَ ارادۃِ البکاءِ وھی حالۃ الحزنِ علیٰ مفارقۃِ الحبۃ لا اِلی ما قصدہٗ من السُّرورِ الحاصل بالملاقاۃِ ومعنی البیتِ انی الیومَ اُطیِّبُ نفساً بالبعدِ والفراقِ واُوَطِّنُھا علیٰ مقاساۃ الحزان والاشواقِ واتجرَّعُ غصصھا واتحمل لاجلھا حزنا یفیض الدموع من عینیّ لاتسبَّبَ بذٰلک الی وصلٍ بدوم ومسرۃٍ لا تزول فانَّ الصَّبر مفتاح الفرج ومع کل عسرٍ یُسْراً ولکل بدایۃٍ نھایۃٌ واِلی ھٰذا اشار الشّیخ عبدالقاھر فی دلائل الاعجاز وللقومِ ھٰھنا کلامٌ فاسدٌ اوردْناہٗ فی الشَّرحِ۔

ترجمہ:اوریاانتقال میں خلل ہو(یہ) مصنف کےقول اما فی النظم پرمعطوف ہےیعنی کلام مراد پرظاہرالدلات نہ ہوایسے خلل کی وجہ سے جوواقع ہوذہن کے منتقل ہونے میں اس معنی اول سے جوبحسب اللغۃ مفہوم ہےدوسرے معنی کی طرف جومقصود ہےاور یہ ان لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جووسائط کثیرہ کےمحتاج ہوں ان قرائن کے پوشیدہ ہونے کے ساتھ جومقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کاقول اوروہ عباس بن احنف ہےاورمصنف نے کقولہ نہیں کہاہے تاکہ فرزدق کےطرف ضمیر کےلوٹنے کاوہم نہ ہوجائے شعر میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتاہوں تاکہ تم قریب ہوجاؤاورتسکبُ رفع کے ساتھ یہی صحیح ہےاورمیری آنکھیں آنسو بہارہی ہیں تاکہ وہ خشک ہوجائیں۔شاعر نے سکبِ دموع کوکنایہ قراردیاہےاس چیز سے جودوستوں کی جدائی سے لازم آتاہےیعنی رنج وغم اور(یہ)درست کہا لیکن جمودِعین کواس چیز سے کنایہ قراردینے میں غلطی کی ہےجس کوملاقات کی ہمیشگی واجب کرتی ہےیعنی خوشی اورمسرت کیونکہ جمودِعین سے عین کے بخلِ دموع کی طرف انتقال ہوتاہےارادۂ بکاء کے وقت اوروہ دوستوں کی جدائی پرحزن کی حالت ہے نہ کہ اس چیز کی طرف جس کا شاعر نے ارادہ کیاہےیعنی سرور جوملاقات سے حاصل ہوتاہےاورشعر کے معنی یہ ہے کہ میں آج آپ کوخوش کررہاہوں بُعداورفراق سےاور اس کورنج وغم کے برداشت کرنے کاعادی بنارہاہوں اوراٹک اٹک کرگھونٹ گھونٹ پی رہاہوں اوراس کی وجہ سےایساغم برداشت کررہاہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہارہاہے تاکہ میں اس کووصل دوام اورمسرت لازوال کاوسیلہ بنالوں اس لئے کہ صبر کشادگی کی کنجی ہےاورہرتنگی کے بعدآسانی ہےاورہرابتداء کے لئے انتہاہےاورشیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں اسی کی طرف اشارہ کیاہےاورلوگوں کے لئے یہاں غلط بیانی ہےجس کوہم نے شرح میں بیان کیاہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں اما فی الانتقال مصنف کے سابقہ قول اما فی النظم پرمعطوف ہےاورمطلب یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کیلئے مراد پرظاہرالدلالت اس لئے نہیں ہوتاہے کہ معنی حقیقی لغوی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہوجاتا ہےیعنی متکلم نے ایک ایسا کلام کیاجسکے حقیقی معنی مقصود نہ ہوں بلکہ اس کے مجازی معنی مقصود ہوں مگراس معنی مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے

سامع کا ذہن بآسانی منتقل نہیں ہوتا تو اسکا نام تعقید معنوی ہوگا اور اس تعقید کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔ رہی یہ بات کہ انتقال ذہن میں خلل واقع ہونے کا سبب کیا ہے تو اسکے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے تو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں۔ اس عبارت میں ذرا سی پیچیدگی ہے پہلے آپ اسے حل کر لیں۔ پیچیدگی یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام میں لوازم کا ذکر ہوگا اور ان کے ملزومات مراد ہوں گے حالانکہ مصنفؒ کے نزدیک مجاز اور کنایہ میں ملزوم سے لازم کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے یعنی کلام میں ملزوم مذکور ہوتا ہے اور اس سے لازم مراد ہوتا ہے پس اگر شارح یوں فرمادیتے بسبب ایراد الملزومات البعیدة تو اس سے مقصود مصنف زیادہ واضح ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بسبب ایراد اللوزم کے معنی یہ ہیں بسبب قصد اللوزم وارادتها من الملزومات یعنی لوازم کا ارادہ کیا جائے اور لوازم کا یہ ارادہ ملزومات سے ہو اور یہ بات اسی وقت ہوگی جبکہ ملزومات مذکور ہوں اور ان سے لوازم مراد ہیں۔ اور یہ ہی مصنفؒ کا مذہب ہے۔ بہر حال مصنف کے مذہب کے مطابق انتقال ذہن میں واقع ہونے والے خلل کا سبب یہ ہے کہ ملزوماتِ بعیدہ مذکور ہوں اور ان کے لوازم مراد ہوں ملزومات بعیدہ کا مطلب یہ ہے کہ ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان بہت سے واسطے ہوں............ یہ بھی خیال رہے کہ فہم مراد کی دشواری اور پیش آمدہ خلل کا مدار قرائن کے پوشیدہ ہونے پر ہے۔ وسائط کثیر ہوں یا کثیر نہ ہوں کثرتِ وسائط پر مدار نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وسائط کثیر ہوتے ہیں لیکن مراد کا سمجھنا دشوار نہیں ہوتا مثلاً مہمان نوازی سے کنایہ کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کثیر الرماد زیادہ راکھ والا۔ ملاحظہ فرمائیے راکھ کی زیادتی سے مہمان نوازی مراد لی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان کئی واسطے ہیں اس طور پر کہ راکھ زیادہ اس وقت ہوگی جب لکڑیاں زیادہ جلی ہوں گی اور لکڑیاں اس وقت زیادہ جلیں گی جب کھانا زیادہ پکے گا اور کھانا اس وقت زیادہ پکے گا جب کھانے والے یعنی مہمان زیادہ ہوں گے۔ پس یہاں اگرچہ کثرتِ وسائط ہے لیکن اس کے باوجود فہم میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ الحاصل اگر ملزومات بعیدہ ہوں یعنی ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان وسائط کثیر ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور کلام میں تعقید معنوی پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے عباس بن احنف کا شعر۔

سا طلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عینای الدموع لتجمدا

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کقول الآخر کہا اور کقولہ نہیں کہا کیونکہ اگر کقولہ فرمادیتے تو ضمیر فرزدق کی طرف لوٹتی اور یہ وہم ہوتا کہ یہ شعر بھی فرزدق کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس بن احنف کا ہے۔ ساطلب کا سین استقبال کا نہیں ہے بلکہ تاکید کا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول سنکتب ما قالوا میں سین تاکید کے لئے ہے اور تسکب رفع کے ساتھ ہے اور یہ ہی صحیح ہے کیونکہ تسکب، اطلب پر معطوف ہے نہ کہ تقربوا پس ناصب نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ اطلب معطوف علیہ مرفوع ہے اس لئے معطوف یعنی تسکب بھی مرفوع ہوگا۔

شعر کا لفظی ترجمہ یہ ہے میں تم سے مکان کی دوری چاہتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ جم جائیں۔ اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن وغم سے کنایہ ہے یعنی شاعر کا مقصد اس شعر کے ذریعے آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کی خبر دینا نہیں ہے بلکہ اس کے لازم یعنی رنج وغم کی خبر دینا مقصود ہے شارح نے اسی بات کو پیچیدہ بنا کر یوں کہا ہے کہ شارح نے آنسو جاری ہونے کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی کو لازم ہے یعنی رنج وغم حالانکہ حزن جس طرح فراقِ احبہ کے لئے لازم ہے اسی طرح آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کیلئے بھی لازم ہے۔ اگر شارح یوں کہتے عما یلزم من الکآبة والحزن تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ کنایہ اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور یہ بات اس عبارت سے متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا ملزوم ہے اور رنج وغم اس کے لئے لازم ہے پس آنکھوں سے آنسو جاری ہونا بول کر حزن وغم مراد لیا گیا ہے۔

بہر حال یہ کنایہ درست ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی تعقید اور خلل نہیں ہے۔

دوسرا کنایہ یہ ہے کہ شاعر نے جمود عین (آنکھوں کا خشک ہو جانا) سے کنایہ کیا ہے فرحت و مسرّت کی طرف یعنی جمودِ عین بول کر وہ چیز مراد لی ہے جو دائمی ملاقات سے حاصل ہوتی ہے یعنی فرحت و سرور، شارح کہتے ہیں کہ شاعر نے اس میں غلطی کی ہے کیونکہ جمود عین سے اس فرحت و سرور کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو سرور ملاقات احباب سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جمود عین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے آنکھیں ارادۂ بکات کے وقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بخیل ہوگئی ہیں اور انسان رونے کا ارادہ اس وقت کرتا ہے جب وہ دوستوں کی جدائی پر رنجیدہ ہو پس جب آسانی کے ساتھ ذہن اس چیز کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو شاعر کی مراد ہے تو اس انتقال میں یقیناً خلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ خلل اوت تعقید اس لئے پیدا ہوئے ہیں کہ ملزوم (جمود عین) اور اس کے لازم (فروخت و سرور) کے درمیان متعدد وسائط ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے والا قرینہ مخفی ہے۔ چنانچہ شاعر کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے بُعد مکانی اختیار کر کے اپنے نفس کو فراق پر راضی کروں گا اور اس کو حزن و غم برداشت کرنے کا اور ان احباب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بناؤں گا اور شدتِ اشتیاق کے کڑوے گھونٹ پیوں گا اور ان اشواق کی وجہ سے ایسا رنج برداشت کروں گا جو میری آنکھوں سے آنسو بہا دے یعنی میں رنج و الم کی وجہ سے خوب روؤں گا جس کے نتیجے میں مجھ کو قرب اور وصال حاصل ہوگا اور بُعد و فراق اور رنج و غم کے بعد قرب و وصال اس لئے حاصل ہوگا کہ رنج و الم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کیونکہ صرب کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتداء کی انتہاء ہے یعنی جو رنج آیا ہے وہ انشاء اللہ ضرور ختم ہوگا جیسا کہ ایک اور شاعر نے کہا ہے۔

بنیں گی باعثِ تخلیقِ نو بربادیاں میری	مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو

پس جب رنج و غم دور ہو کر فرحت و سرور حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہو کر آنکھیں جم جائیں گی۔ ملاحظہ فرمایئے کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں شیخ عبدالقاہر نے اس شعر کی یہی تشریح کی ہے۔ ویسے اس موقعہ پر لوگوں نے بہت سی الٹی سیدھی باتیں کی ہیں۔ جن کو میں نے مطول میں بیان کیا ہے۔ میرے ایک دوست مولوی ضیاء الرحمٰن بھاگلپوری نے عربی کے مذکورہ شعر کا حاصل مطلب اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے۔

بُعدِ خانہ کا ہوں طالب تا کہ ہو جاؤ قریب	رو رہا ہوں اس لئے کہ شادمانی ہو نصیب

اردو میں تعقید معنوی کی مثال کے لئے یہ شعر کافی ہے

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا	کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں اور پھولوں کا رس چوس کر شہد کا چھتہ بنائیں گے، چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی۔ لوگ جب موم بتیاں جلائیں گے تو بے چارے پروانے آ آ کر مریں گے اور انکا ناحق خون ہوگا۔

قِيل فصاحة الكلامِ خلوصه ممّا ذُكر ومن كثرةِ التكرارِ وتتابع الاضافات كقولهٖ شعرٌ وتُسعدني في غمرةٍ بعد غمرةٍ سبوحٌ اىْ فرسٌ حسن الجريْ لاتتعبُ راكبها كانَّها تجري علىٰ الماءِ لها صفةُ سبوحٍ منها حالٌ من شواهد عليها متعلقٌ بشواهد شواهدُ فاعلُ الظّرفِ اغنى لها يعني اَنَّ لها من نفسها علاماتٍ دالَّةٍ علىٰ نجابتها قيل التّكرار ذكرالشيئ مرّةً بعد اُخرىٰ ولايخفىٰ انَّه لا يحصلُ كثرتهُ بذكرهٖ ثالثاً وفيه نظرٌ لانَّ المراد بالكثرةِ ههنا ما

یقابل الوحدةَ و لا یخفیٰ حصولها بذکرہ ثالثا ۔ترجمہ: کہا گیا ہے کہ فصاحتِ کلام، کلام کا مذکورہ امور سے خالی ہونا ہے اور کثرتِ تکرار اور لگاتار اضافتوں سے جیسے اس کا قول شعر اور مدد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکاتا نہیں ہے یا وہ پانی پر تیرتا ہے لہا سبوح کی صفت ہے منہا شواہد سے حال ہے علیہا شواہد کے متعلق ہے۔ شواہد ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے۔ یعنی اس گھوڑے کے لئے اس کی ذات میں اس کی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں کہا گیا ہے تکرار ایک چیز کو ایک بار ذکر کرتے کے بعد دوبارہ ذکر کرنا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کو تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس جگہ کثرت سے مراد وہ ہے جو وحدت کا مقابل ہے اور اس کو تیسری بار ذکر کرنے سے اس کا حصول مخفی نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ فصاحت کلام کے لئے صرف ضعفِ تالیف تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کثرتِ تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے۔ کثرت تکرار کی مثال متنبّی کا یہ شعر ہے۔

تُسعد فی غمرۃٍ بعد غمرۃٍ سبوحٌ لہا منہا علیہا شواہد

اسعاد مدد کرنا غمرۃ شدت اور مصیبت سبوح پانی پر تیرنے والے کی طرح اچھی رفتار والا سبوح موصوف محذوف (فرس) کی صفت ہے فرس مؤنث معنوی ہے اس کی صفت سبوح بروزن فعول فاعل کے معنی میں ہے اور یہ چونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت واقع ہوتا ہے اس لئے شاعر نے سبوح فرمایا سبوحۃ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی شارح نے سبوح کی تفسیر حسن الجری سے کی ہے حالانکہ فرس کے مؤنث ہونے کا تقاضہ یہ تھا کہ حسنۃ الجری کہا جاتا مگر شارح نے فرس کو مرکوب کی تاویل میں لے کر حسن الجری کہا ہے کیونکہ مرکوب مذکر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لہا سبوح کی صفت ہے اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ صرف لہا صفت ہے بلکہ یہ شبہ فعل کے متعلق ہوگا اور علیہا شواہد کے متعلق ہوگا۔ پھر شواہد اپنے متعلق سے ملکر ذوالحال ہوگا اور منہا کسی کے متعلق ہوکر حال ہوگا۔ پھر ذوالحال اپنے حال سے ملکر شبہ فعل کا فاعل ہوگا۔ پھر شبہ فعل اپنے متعلق لہا اور فاعل سے ملکر سبوح کی صفت واقع ہوگا۔ اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا عمدہ رفتار ہے گویا پانی پر تیرتا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا ہے اس کے لئے اسی کی ذات میں ایسی علامتیں ہیں جو اس کی شرافت اور نجابت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس شعر میں گھوڑے کے لئے تین ضمیریں ہونے کی وجہ سے چونکہ کثرت تکرار ہے اس لئے یہ شعر فصاحت سے خارج ہوگا۔ قیل کے ذریعہ شارح نے علامہ زوزنی کا اعتراض نقل کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے کثرتِ تکرار نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کو دو بار ذکر کرنا پھر اس تکرار میں اگر تعدد پیدا کرنا ہو تو اس کو چار بار ذکر کرنا ضروری ہوگا پھر اگر اس میں کثرت پیدا کرنا ہو تو کم از کم دو بار کا اضافہ اور کرنا ضروری ہوگا الحاصل تکرار میں اگر کثرت پیدا کرنا ہو تو ایک چیز کو کم از کم چھ بار ذکر کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو تین بار ذکر کرنے سے کثرتِ تکرار حاصل نہیں ہوگی اور کثرت تکرار نہ ہونے کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔

فیہ نظر کہہ کر شارح نے اس اعتراض کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ تکرار دو چیزوں کے ذکر کا نام نہیں ہے بلکہ تکرار نام ہے ذکر ثانی کا جس سے پہلے اس کا ایک ذکر اور ہوا اور یہاں چونکہ کثرت وحدت کے مقابلہ میں ہے اس لئے ایک سے زائد پر کثرت کا اطلاق ہوگا۔ پس ایک چیز کو ایک ذکر کرنے کے بعد جب دوسری بار ذکر کیا جائے گا تو اس دوسری بار سے تکرار متحقق ہو جائے گا اور پھر جب اس دوسری بار پر ایک بار ذکر کا اور اضافہ ہوگا تو اس سے تکرار کی کثرت حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے چونکہ کثرتِ تکرار حاصل ہو جاتی ہے اس لئے یہ شعر کثرتِ تکرار کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔

وتتابُعِ الاضافاتِ مثلُ قولہٖ شعرٌ حمامةَ جرعیٰ حومة الجندلِ اسجعی فانتِ بمرأی من سُعادَ ومسمعِ

ففيه اضافة حمامةِ اِلىٰ جرعىٰ وجرعى اِلىٰ حومةٍ وحومةٍ اِلىٰ الجندل . والجرعاء تانيث الاجرع قصرها للضرورةِ وهى ارضٌ ذاتُ رملٍ لاتُنبت شيئاً والحومةُ معظَّمُ الشئِ والجندلُ ارضٌ ذاتُ حجارةٍ والسجعُ هديرُ الحمام ونحوهُ وقولهُ فانت بمرأى اى بحيثُ تراكَ سعاد وتسمع صوتكِ يقالُ فلانٌ بمرأى منى ومسمعٍ اى بحيث اراهُ واسمعُ قولهُ كذا فى الصّحاح نظهر فسادُ ما قيل اِنَّ معناهُ انت : ضع ترينَ منه سعادُ وتسمعينَ كلامها وفسادُ ذٰلك ممَّا يشهد بهٖ العقلُ والنَّقلُ۔

ترجمہ: اور تتابع اضافات جیسے اس کا قول پتھریلی اونچی ریتلی زمین کی کبوتری تو گیت گا اس لئے کہ تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ پس اس میں حمامہ کی اضافت جرعیٰ کی طرف اور جرعیٰ کی اضافت حومہ کی طرف اور حومہ کی اضافت جندل کی طرف ہے اور جرعاء اجرع کا مؤنث ہے اس کا قصر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور اجرع وہ ریتلی زمین جو کوئی چیز نہ اگاتی ہو اور حومہ شے کا بلند حصہ اور جندل پتھریلی زمین اور سجع کبوتر وغیرہ کی آواز۔ اور شاعر کا قول فَانْتِ بِمَرْأى یعنی تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھ کو دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے کہا جاتا ہے فلان بمرأى منى ومسمع یعنی وہ ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات چھپ سنتا ہوں۔ ایسا ہی صحاح میں ہے پس اس کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کا کلام سنتی ہے اور اس کا فساد ان چیزوں میں سے ہے جس کی عقل اور نقل شہادت دیتی ہے۔

تشریح: تتابع اضافات میں اضافت جمع سے مافوق الواحد مراد ہے یعنی لگاتار دو اضافتوں کا ہونا بھی مخل بالفصاحۃ ہے اور متن میں تتابع اضافات کا عطف کثرت پر ہے نہ کہ تکرار پر یعنی مخل بالفصاحت نفس تتابع اضافات ہے مخل بالفصاحت ہونے کے لئے تتابع اضافات کی کثرت شرط نہیں ہے۔ بہر حال تتابع اضافات کی مثال عبدالصمد بن منصور بن حسن بن بابک کا یہ شعر ہے۔

حمامة جرعىٰ حومةِ الجندلِ اِسجعِىْ فانتِ بمرأى من سعاد و مسمع

حمامۃ منادی ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس سے پہلے یا حرف ندا محذوف ہے اور اس کے معنی کبوتری کے ہیں۔ جرعاء اجرع کا مؤنث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے مقصور پڑھا گیا ہے۔ جرعاء ایسی ریتلی زمین کو کہتے ہیں جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو۔ حومہ بروزن قومہ شے کا بلند حصہ، ٹیلہ۔ حومۃ القتال معظم قتال۔ جندل کے معنی لغت کی کتاب اساس کے بیان کے مطابق پتھریلی زمین کے ہیں لیکن صحاح میں یہ ہے کہ جندل نون کے سکون کے ساتھ پتھر کے معنی میں ہے اور پتھریلی زمین کے لئے جَنَدِل جیم اور نون کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ پس اساس کے مطابق شارح کا جندل کی تفسیر ارض ذات حجارۃ کے ساتھ کرنا بالکل درست ہوگا لیکن صحاح کے بیان کے مطابق یہ کہنا پڑیگا کہ شارح نے جندل کی جو تفسیر کی ہے یہ تفسیر لغوی نہیں ہے بلکہ تفسیر مرادی ہے یعنی شاعر کی جو مراد تھی شارح نے اس کو بیان کر دیا اس کے لغوی معنی بیان نہیں کئے ہیں۔ اس صورت میں کلام میں مجاز ہوگا اس طور پر کہ شاعر نے جندل (حجارہ) حال بول کر اس کا محل یعنی ارض ذات حجارہ مراد لیا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شارح کے نزدیک شعر میں جندل جیم اور نون کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ ثابت ہو لیکن نون کو ضرورت شعری کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہو اگر ایسا ہے تو پھر جَنَدِل کی تفسیر ارض ذات حجارہ کے ساتھ کرنا تفسیر لغوی ہی ہوگا۔ اسجعی امر، واحد مؤنث حاضر کا صیغہ ہے سجع کبوتر اور اونٹنی کی آواز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مرأی اور مسمع اسم ظرف ہیں دیکھنے اور سننے کی جگہیں۔ سعاد محبوبہ کا اسم شریف ہے اور مرأی او مسمع کا فاعل ہے اور بمرأی کا باء فی کے معنی میں ہے۔ صحاح میں یہ ہی کہا گیا ہے کہ مرأی اور مسمع کے بعد من کا مجرور ان کا فاعل ہوتا ہے مفعول نہیں ہوتا جیسا کہ کہا جاتا ہے فلان بمرأى منى و مسمع یعنی فلاں ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعر میں چونکہ حمامہ کی اضافت جرعی

کی طرف ہے اور جرعیٰ کی حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے اس لئے اس شعر میں تتابع اضافات ہے اور تتابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہے ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اے پتھریلی بلند ریتلی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور تیری آواز سن رہی ہے۔ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر اس شعر کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اے کبوتری تو گیت گاتی رہ اس لئے کہ تو ایسی جگہ میں جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کی آواز کو سنتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ معنی فاسد ہیں اور اس کے فساد پر عقل بھی شاہد ہے اور نقل بھی شاہد ہے۔ نقل تو اس لئے شاہد ہے کہ صحاح جیسی معتبر کتاب میں یہ ہی مذکور ہے کہ مراٰی اور مسمع کے بعد من کا مجرور رویت اور سمع کا فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول حالانکہ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر معنی بیان کئے ہیں۔ بہر حال بعض لوگوں کے بیان کردہ یہ معنی نقل کے خلاف ہیں اور عقل کے خلاف اس لئے ہے کہ اس صورت میں کہا گیا ہے کہ کبوتری سعاد کی آواز کو سنتی ہے پس جب کبوتری محبوبہ کی آواز کو سُنے گی تو کبوتری سے گانے کی فرمائش کرنا عقلاً غیر مناسب ہوگا کیونکہ کبوتری کے گانے سے اس کی آواز کے سننے میں خلل پڑے گا اس صورت میں تو یہ مناسب تھا کہ کبوتری سے یہ کہا جاتا کہ اُسْکُتِی تو چپ رہ۔ پس شاعر کا اِنْجَعِی کہنا اس بات کی علامت ہے کہ سعاد کبوتری کو دیکھنے اور سننے والی ہے خود گانے والی نہیں ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب سعاد کو فاعل بنایا جائے نہ کہ مفعول۔

وفیہِ نظرٌ لانَّ کُلًّا من کثرۃِ التَّکْرارِ وتتابعِ الاضافات ان ثقل اللَّفظ بسببہٖ علیٰ اللسانِ فقد حصل الاحترازُ عنہُ بالتَّنافرِ والا فلا یخل بالفصاحۃِ کیف وقد وقع فی التَّنزِیلِ مثْلُ داْبِ قومِ نوحٍ و ذکرُ رحْمۃِ ربک عبدہٗ ونفسٍ وَّما سوّٰھا فالھمھا فجورھا وتقوٰھا۔

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ کثرتِ تکرار اور تتابع اضافات میں سے ہر ایک اگر اس کی وجہ سے لفظ، زبان پر دشوار ہو جائے تو اس سے تنافر کے ذریعے احتراز ہو گیا ہے ورنہ تو وہ مُخل بالفصاحت نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے۔ قوم نوح کی عادت کے مانند۔ اور (یہ) آپ کے رب کی رحمت کا تذکرہ ہے اپنے بندہ پر اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اس کو ٹھیک بنایا ہے پھر اس کی نیکی اور بدی کا اس کو القاء کیا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فصاحتِ کلام کے لئے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونے کو شرح قرار دینا محلِ نظر ہے یعنی صاحبِ قیل کا یہ کہنا کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات مطلقاً مخل بالفصاحت ہیں لہذا کلام کا ان سے خالی ہونا ضروری ہے۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ان کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار ہو جاتا ہو تو یہ دونوں یقیناً مخل بالفصاحت ہوں گے اور ان سے یقیناً کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان کی وجہ سے تلفظ دشوار نہ ہوتا ہو تو پھر یہ دونوں مخل بالفصاحت نہ ہوں گے اور ان سے کلامِ فصیح کا خالی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں ان دونوں کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ جب کلامِ فصیح کے لئے تنافر کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دیدیا گیا تو ان دونوں سے خالی ہونا بھی شرط قرار دیدیا گیا اس لئے کہ تنافرِ کلمات کا حاصل بھی یہ ہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہو جائے۔ حاصل یہ ہے کہ تنافر کلمات سے احتراز کے ذریعہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی اس صورت سے بھی احتراز ہو گیا ہے لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں چونکہ یہ دونوں چیزیں مخل بالفصاحت نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی ان کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو مطلقاً مخل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہوگا درآنحالیکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہیں مثلاً مثل داْب قوم نوح، اور ذِکْرُ رَحمۃِ ربک عبدہٗ ذکریا، میں تتابع اضافات ہے اور ونفس و ماسوّاھا فالھمھا فجورھا وتقوٰھا میں ضمائر میں کثرت تکرار ہے بلکہ یہ

پوری سورت ہی کثرت تکرار کی مثال ہے کیونکہ پوری سورت میں واحد مؤنث کی ضمیریں مذکور ہیں اور رسول اللہ ﷺ کا وہ ارشاد جس میں آپ نے سیدنا یوسف علیہ السلام کی توصیف کی ہے اس میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے الکریم بن الکریم بن الکریم بن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراھیم ۔ یہ حدیث کثرت تکرار پر تو اس لئے مشتمل ہے کہ اس حدیث میں کریم اور ابن کا بار بار ذکر کیا گیا ہے اور تتابع اضافات پر اس لئے مشتمل ہے کہ اضافات کی دو قسمیں ہیں ایک تو متداخلہ، دوم غیر متداخلہ، متداخلہ تو یہ ہے کہ اول ثانی کی طرف اور ثانی ثالث کی طرف مضاف ہو جیسا کہ مصنف کی بیان کردہ مثال میں ہے اور غیر متداخلہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو بلکہ درمیان میں صفت وغیرہ کسی چیز کا فصل ہو جیسے اس حدیث میں ہے کہ پہلا ابن دوسرے کریم کی طرف مضاف ہے اور دوسرا ابن تیسرے کریم کی طرف اور تیسرے ابن چوتھے کریم کی طرف مضاف ہے اور اسی طرف یوسف کے بعد والا ابن یعقوب کی طرف مضاف ہے اور یعقوب کے بعد والا اسحاق کی طرف مضاف ہے اور اسحاق کے بعد والا ابراہیم کی طرف مضاف ہے دراصل اس طرح کی ترکیب میں ابن اپنے ماقبل کی صفت ہوتا ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی کو اضافات غیر متداخلہ کہتے ہیں۔ الحاصل اس حدیث میں تتابع اضافات تو ہے مگر غیر متداخلہ۔

والفصاحةُ فی المتکلمِ ملکةٌ وهی کیفیّةٌ راسخةٌ فی النفس والکیفیةُ عرضٌ لا یتوقّفُ تعقُّلُهُ علیٰ تعقلِ الغیرِ ولایقتضی القسمةَ واللّاقسمةَ فی محله اِقتضاءً اَوَّلیا فخرج بالقیدِ الاول الاعراضُ النّسبیّةُ مثلُ الاضافةِ والفعلِ والانفعالِ ونحوِ ذٰلک وبقولنا لا یقتضی القسمةَ الْکمیّاتُ وبقولنا اللّاقِسْمةَ اَلنُّقْطَةُ والوحدة وقولنا اوّلیًّا لیدْخُلَ فیهِ مثْلُ العِلْمِ بالمعْلوماتِ المقْتضیَةِ للقسمةِ او اللّاقسمةِ فقولُهُ مَلَکَةٌ اِشعارٌ بانه لو عبَّر عن المقصودِ بلفظٍ فصیحٍ لا یُسمی فصیحاً فی الاصطلاحِ ما لم یکن ذٰلک راسخاً فیهِ وقوله **یقتدرُ بها علی التّعْبیر عن المقصودِ** دونَ انْ یقولَ یُعبّر اشعارٌ بانَّهٗ یسمی فصیحاً اِذا وُجد فیه تلک الملکة سواءٌ وُجدَ التعبیر اشعارٌ بانه یسمی فصیحاً اِذا وُجدَ فیه تلک الملکة سواءٌ وُجد التعبیر اولم یوجدُ وقوله **بلفظ فصیحٍ** لیعُمَّ المفْرَدَ والمرکَّبَ اما المرکبُ فظاهر واما المفرد فکما تقول عندَ التّعْدادِ دارٌ غلامٌ جاریةٌ ثوبٌ بساطٌ اِلیٰ غیر ذٰلک ۔

ترجمہ: اور فصاحت فی المتکلم ایک ایسا ملکہ ہے اور ملکہ ایسی کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ اقتضاء اوّلی کے طور پر اپنے محل میں تقسیم کا تقاضہ کرتا ہو اور نہ عدم تقسیم کا۔ پس قید اول کے ذریعے اعراض نسبیہ خارج ہو گئے جیسے اضافت، فعل انفعال اور اس جیسا اور ہمارے قول لا یقتضی القسمة سے کمیّا نکل گئے اور ہمارے قول لا قسمة سے نقطہ اور وحدت نکل گئے اور ہمارا قول اوّلیا تا کہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قسمت اور عدم قسمت کا مقتضی ہوتا ہے۔ پس مصنف کا قول ملکہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کسی نے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کیا تو اصطلاح میں اس کا نام فصیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس میں یہ ملکہ، راسخ نہ ہو اور مصنف کا قول یقتدر بها علی التعبیر عن المقصود بجائے اس کے کہ یعبر کہتا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا نام فصیح رکھا جائے گا جبکہ اس میں یہ ملکہ پایا جائے برابر ہے کہ تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول بلفظ فصیح تا کہ مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے۔ بہر حال مرکب تو ظاہر ہے اور رہا مفرد تو شمار کے وقت کہتا ہے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط وغیرہ۔

تشریح: مصنفؒ نے اس عبارت میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ملکہ ایسی کیفیت اور صفت کا

نام ہے جو نفس میں راسخ اور ثابت ہو جائے دراصل نفس کے لئے جو صفت حاصل ہوتی ہے تو اول حصول میں اس کا نام حال ہوتا ہے کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے وہ زمانہ حال میں اس کو ضائع کر دینے پر قادر ہوتا ہے اور اگر وہ صفت اپنے محل میں ثابت اور متقرر ہو گئی ایسے طریقے پر کہ اس کا زائل کرنا ممکن نہ رہا تو اس کا نام ملکہ ہوگا کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ اس طرح متصف ہوگا وہ اس صفت کا مالک ہوگا جس طرح چاہے گا اس کو گھمائے گا۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے کیفیت کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفت کا لفظ ذکر نہیں کیا محض یہ بتانے کے لئے کہ ملکہ مقولہ کیف میں سے ہے۔ شارح نے فی النفس فرمایا ہے اور فی الجسم نہیں فرمایا کیونکہ وہ کیفیت اگر نفس میں ثابت اور پیوست ہوگی تو اس کو ملکہ کہا جائے گا اور اگر جسم کے ساتھ مختص ہوئی جیسے سفیدی تو اس کو کیفیت اور عرض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ملکہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا۔ والکیفیۃ سے شارح مقولہ کیف کی تعریف کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ متکلمین نے موجودات حادثہ کو جوہر اور عرض کے اندر منحصر کیا ہے یعنی جو چیز عدم سے وجود میں آئے گی اور وجود کے بعد پھر معدوم ہو جائے گی وہ یا تو جوہر ہوگی یا عرض ہوگی۔ پھر حکماء نے عرض کی نو (۹) قسمیں بیان کی ہیں۔ کم، کیف، اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال، ان نو اعراض اور ایک جوہر کا نام مقولات عشرہ ہے۔ مقولات بمعنی محمولات یعنی موجودات حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر ان مقولات میں سے کوئی ایک مقولہ محمول نہ ہوتا ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ مقولات موجودات ممکنہ کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے لہذا یہ مقولات بھی موجودات ممکنہ پر محمول ہوں گے۔

پھر ان مقولات کی دو قسمیں ہیں۔ مقولات نسبیہ اور مقولات غیر نسبیہ۔ مقولات غیر نسبیہ تین ہیں (۱) جوہر (۲) کیف (۳) کم۔ اور ان تین کے علاوہ باقی سات مقولات نسبیہ ہیں۔ نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ اور غیر نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو۔ اس موقعہ پر تمام مقولات کی تعریف کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ جوہر وہ مقولہ ہے جو بنفسہ اور بذاتہ قائم ہو یعنی اپنے خارجی قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسا کہ جملہ اجسام۔ کم وہ عرض ہے جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منفصل۔ کم متصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ ہوں جیسے خط، سطح اور جسم اور منفصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ نہ ہوں جیسے اشیاء معدودہ، کیف کی تعریف خود شارح نے کی ہے اسی کو سمجھانے کے لئے خادم نے یہ تفصیل کی ہے۔ لہذا تھوڑا سا انتظار اور کیجئے۔ اضافت وہ نسبت ہے جو ایک شے کو عارض ہو دوسری نسبت کی طرف قیاس کرتے ہوئے جیسے اُبُوَّت، بُنُوَّت۔ متی کسی شے کا زمانے میں حاصل ہونا جیسے۔ کون الصوم حاصلا فی شهر رمضان ۔ این کسی شے کا مکان میں حاصل ہونا جیسے کون زید فی الدار وضع وہ ہیئت ہے جو کسی شے کو عارض ہو اس کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے ٹیک لگانے کی ہیئت اور کروٹ پر لیٹنے کی ہیئت۔ ملک وہ ہیئت ہے جو جسم کو عارض ہو اس اعتبار سے کہ وہ جسم کو محیط ہے اور جسم کے منتقل ہو جانے سے منتقل ہو جاتی ہے جیسے قمیص پہننے اور عمامہ باندھنے کی ہیئت۔ فعل کسی چیز کا دوسرے کے اندر مؤثر ہونا جیسے قاطع (کاٹنے والے) کا اس طور پر ہونا کہ وہ دوسرے کو قطع کرے۔ انفعال کسی شے کا دوسرے سے متأثر ہونا جیسے زید کا مضروب ہونا اور کپڑے کا مقطوع ہونا۔ اس تفصیل کے بعد کیفیت یعنی مقولہ کیف کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔ کیف وہ عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں تقسیم اور عدم تقسیم کا لذاتہ اور بلا واسطہ تقاضہ نہ کرتا ہو۔

شارح کی بیان کردہ یہ تعریف ایک جنس اور چار فصلوں پر مشتمل ہے اس طور پر کہ شارح کا قول عرض بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ عرض کا لفظ عرض کی تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور لایتوقف تعقله علیٰ تعقل الغیر " پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ تعریف سے اعراض نسبیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ یعنی اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ ان سات اعراض کو خارج کیا گیا ہے جن کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر

موقوف ہے۔ لا یقتضی القسمة دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے کم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ کم لذاتہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ والــلاقسـمة تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے نقطہ اور وحدت کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں عدم تقسیم کو قبول کرتے ہیں اس طور پر کہ نقطہ نام ہے طرف خط کا اور طرف خط یعنی خط کا کنارہ غیر منقسم ہوتا ہے اور وحدت کہتے ہیں شے کا غیر منقسم ہونا۔ الحاصل یہ دونوں عدم قسمت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اولیا یعنی اقتـضـاء اولیا چوتھی فصل ہے لیکن یہ فصل اور قید کیفیت کی تعریف سے کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ علم بالمعلومات کو کیفیت کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ اولیاء سے مراد لذاتہ اور بلاواسطہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں لذاتہ اور بلاواسطہ تقسیم اور عدم تقسیم دونوں کا تقاضہ نہ کرتا ہو اور علم بھی لذاتہ یعنی معلومات سے قطع نظر کر کے تقسیم اور عدم تقسیم کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا علم بھی مقولہ کیف میں داخل ہوگا۔

البتہ علم بالمعلومات میں اگر علم کے متعلق یعنی معلومات کا اعتبار ہو تو معلومات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ علم کبھی تقسیم کا تقاضہ کرے گا اور کبھی عدم تقسیم کا لیکن یہ تقاضہ لذاتہ اور بلاواسطہ نہیں ہوگا بلکہ متعلق اور معلوم کے واسطہ سے ہوگا چنانچہ وہ علم جو شے واحد بسیط کے ساتھ متعلق ہوگا تو وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے عدم تقسیم کو قبول کرے گا اور وہ علم جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہوگا وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے گا۔ الحاصل کیفیت کی تعریف میں جب تک اَوَّلِیًّا کی قید مذکور نہیں ہوگی اس وقت تک علم اپنے متعلق اور معلوم سے قطع نظر کرتے ہوئے کیفیت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر کیفیت کی تعریف صادق نہیں آئیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں ملکة کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفة کا لفظ ذکر کر کے صـفـة یـقـتـدر بها نہیں کہا۔ کیونکہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کر دینے سے انسان علماء بلاغت کی اصطلاح میں فصیح نہیں کہلاتا ہے بلکہ فصیح کہلانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ صفت اور کیفیت اس میں راسخ اور پیوست ہو۔ پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے فاضل مصنف نے تعریف میں ملکة کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اور صفة کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر کسی نے بغیر کیفیت راسخہ کے لفظ فصیح کے ساتھ ایک آدھ بار اپنا مقصود ادا کر دیا تو یہ شخص فصیح نہیں کہلائے گا بلکہ اس کے بارے میں کہا جائے گا هذه رمية من غير رام یعنی اندھے کا تیر بوڑے میں۔

شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں یقتدر کا لفظ ذکر کیا ہے یعنی فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مقصود ادا کرنے پر قادر ہو اور یُـعَبِّـر کا لفظ ذکر کر کے یہ نہیں کہا کہ اس کی وجہ سے مقصود کو ادا کر دے کیونکہ فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ ملکہ موجود ہو اور وہ اس ملکہ کی وجہ سے مقصود ادا کرنے پر قادر ہو خواہ مقصود ادا کرے یا نہ ادا کرے یعنی فصیح ہونے کے لئے تعبیر اور ادا کرنا شرط نہیں ہے بلکہ قادر ہونا شرط ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ مثلاً ایک شخص کو افتاء کے سلسلہ میں ملکہ حاصل ہے تو یہ شخص مفتی کہلائیگا خواہ فتویٰ دے یا نہ دے۔ ایسا نہیں کہ مسئلہ بتاتے وقت تو یہ حضرت مفتی صاحب ہوں اور جب بتا کر فارغ ہو گئے تو غیر مفتی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے بکلام فصیح نہیں کہا کیونکہ ہر مقصود کو کلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جن کو صرف مفرد کے ذریعہ ادا کیا جا سکتا ہے مثلاً ایک شخص اپنا حساب بیباق کرنے کے لئے محاسب کے سامنے مختلف قسم کی چیزیں پیش کرنا چاہتا ہے تو وہ ان چیزوں کو گنواتے وقت یوں کہے گا۔ دارٌ ، ثـوبٌ ، غـلامٌ ، جـارية ، بسـاطٌ وغیرہ۔ پس اگر مصنف بکلام فصیح کہتے تو یہ تعریف شامل نہ ہوتی لہذا مصنف نے بلفظ فصیح کہا تا کہ یہ تعریف مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے کیونکہ کلمہ لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو عام ہے۔

والبـلاغةُ فی الکلامِ مطابقتهُ لِمقتضی الحالِ مع فصاحتِهٖ ای فصاحةِ الکلامِ والحالُ هو الامرُ الداعی اِلی

ان یعتبرَ مع الکلامِ الّذی یُؤَدّٰی بہٖ اصلُ المراد خصوصیۃٌ ما و ھو مقتضی الحالِ مثلاً کونُ المخاطَبُ منکراً للحکمِ حالٌ تاکید الحکمِ و التّاکیدُ مقتضی الحالِ و قولُکَ لہٗ انَّ زیداً فی الدار مؤکَّداً بانَّ کلامٌ مُطابقٌ لمقتضی الحالِ و تحقیقُ ذٰلک انّہ من جزئیاتِ ذٰلک الکلام الّذیٰ تقتضیہِ الحالُ فانَّ الانکار مثلاً یقتضی کلاماً مؤکداً وھٰذا مطابق لہ بمعنیٰ انّہ صادقٌ علیہ علیٰ عکسِ ما یقالُ اِنَّ الکلیَ مطابق للجزئیاتِ و انْ ارادتَّ تحقیقَ ھٰذا الکلامِ فارْجِعْ اِلی ما ذکرْناہ فی الشرح فی تعریفِ علْمِ المعانیٰ۔

ترجمہ: اور بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا ہے درآنحالیکہ وہ کلام فصیح ہو اور حال وہ امر ہے جو اس بات کی طرف داعی ہو کہ اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد ادا کی جاتی ہے کسی بھی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے اور وہ خصوصیت مقتضیٰ حال ہے مثلاً مخاطب کا منکرِ حکم ہونا ایک حال ہے جو تاکید حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید مقتضیٰ حال ہے۔ اور مخاطب سے تیرا قول اِنَّ زیداً فی الدارِ۔ انّ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ مثلاً انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کلی اس پر صادق ہے اس کے برعکس جو کہا جاتا ہے کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے اور اگر تو اس کلام کی تحقیق کا ارادہ کرے تو اس کی طرف رجوع کر جو ہم نے علم معانی کی تعریف میں شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح: جب مصنفؒ فصاحت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب بلاغت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بلاغت فی الکلام اس کا نام ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو اور خواہ وہ کلام فصیح ہو اور یہ خیال رہے کہ یہاں مطابقت سے فی الجملہ مطابقت مراد ہے مطابقت تامہ مراد نہیں ہے کیونکہ اصلِ بلاغت میں مطابقتِ تامہ کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ مطابقتِ تامہ تو یہ ہے کہ کلام ان تمام مقتضیات کے مطابق ہو جن کا حال تقاضا کرتا ہے اور فی الجملہ مطابقت یہ ہے کہ حال جن مقتضیات کا تقاضہ کرتا ہے کلام ان میں سے کسی ایک مقتضیٰ کے مطابق ہو۔ پس حال اگر دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً تاکید کا اور تعریف کا اور متکلم نے ان میں سے کسی ایک کی رعایت کی ہو اور دوسرے کی رعایت نہ کی ہو تو یہ کلام اگرچہ مطلقاً بلیغ نہیں ہوگا لیکن اس اعتبار سے بلیغ ہوگا۔ بلاغتِ کلام کی یہ تعریف تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضیٰ حال (۳) مطابقتِ مقتضیٰ حال۔

شارح علیہ الرحمۃ نے ان تینوں کو بالتفصیل ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حال وہ امر ہے جو متکلم کیلئے اس بات کا داعی ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اصل مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے وہ امر خواہ نفس الامر میں داعی ہو یا نفس الامر میں داعی نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے مخاطب کا حقیقۃً قیام زید کا منکر ہونا۔ پس یہ انکار نفس الامر میں اس بات کا داعی ہے کہ متکلم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اپنی مراد ادا کرنا چاہتا ہے ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار تنزیلی ایسا امر ہے جو متکلم کو اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار تنزیلی ایسا امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے۔ شارح نے ان یعتبر کے لفظ سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ خصوصیات اور نکات متکلم کا مقصود ہوں یعنی متکلم ان خصوصیات کا لحاظ کرے اور ان کا قصد کرے۔ اگر متکلم کے قصد کے بغیر کلام میں کوئی خصوصیت پائی گئی تو یہ مقتضیٰ حال نہ ہوگا اور اس کلام کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔

الحاصل حال وہ امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی

خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے۔ اور وہ خصوصیت اور نکتہ جس کا حال تقاضہ کرتا ہے مقتضیٰ حال کہلاتا ہے۔ اور کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا مطابقتِ مقتضیٰ حال ہے۔ مثلاً مخاطب کا منکرِ حکم ہونا حال ہے جو تاکیدِ حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکیدِ حکم مقتضیٰ حال ہے اور اس مخاطب کے سامنے اِنَّ زیداً فی الدارِ اِنَّ کے ساتھ مؤکد کر کے کلام کرنا مطابقت مقتضیٰ حال ہے یعنی اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام ایسا ہے جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔

وتحقیق ذلک سے شارح فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ حال اور مطابقت مقتضیٰ حال کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ تو مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہے لیکن ہماری تحقیق یہ ہے کہ حال کی تعریف تو وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے لیکن مقتضیٰ حال اس خصوصیت اور نکتہ کا نام نہیں ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے بلکہ اس کلام کلی کا نام مقتضیٰ حال ہے جو کلام کلی اس خصوصیت پر مشتمل ہوگا اور مطابقتِ مقتضیٰ حال یہ ہے کہ متکلم جو کلام بھی مخاطب کے سامنے پیش کرے گا وہ کلام اس مقتضیٰ حال یعنی کلام کلی کے جزئیات میں سے ہو اور یہ مقتضیٰ حال یعنی کلام کلی اس کلام جزئی پر صادق آئے مثلاً انکار تقاضہ کرتا ہے کلام مؤکد کا اور کلام مؤکد کی مثال انَّ زیداً فی الدار ہے تو ہماری تحقیق کے مطابق انکار حال ہوگا اور کلام مؤکد کلی مقتضیٰ حال ہوگا اور کلام جزئی یعنی ان زیداً فی الدار کا اس کلام مؤکد کلی کے جزئیات میں سے ہونا اور اس کلام کلی کا اس پر صادق آنا مطابقت مقتضیٰ حال ہوگا۔

شارح نے اپنی تحقیق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مثال مذکور یعنی اِنَّ زیداً فی الدار اس کلام مؤکد کلی کے جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے کیونکہ مخاطب کا انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ مثال یعنی ان زیداً فی الدار جو کلام جزئی ہے یہ اس کلام مؤکد کلی کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کلی اس مثال پر صادق آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرا یہ کہنا کہ کلامِ جزئی یعنی مثال مذکور کلام مؤکد کلی کی مطابق ہے مناطقہ کے بیان کے برعکس ہے کیونکہ مناطقہ یہ نہیں کہتے کہ جزئی کلی کے مطابق ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے یعنی میں نے تو اپنی تحقیق کے دوران کلام جزئی (مثال مذکورہ) کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور کلام مؤکد کلی کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اور مناطقہ اس کا برعکس کرتے ہیں یعنی کلی کو مطابق اسم فاعل بناتے ہیں اور جزئی کو مطابق اسم مفعول بناتے ہیں۔ مگر یہ محض لفظ اور تعبیر میں اختلاف ہے ورنہ معنی اور مراد دونوں کے ایک ہیں۔ یعنی مطابقت سے مراد یہ ہے کہ کلی جزئی پر صادق آئے اور کلی جزئی پر محمول ہو اس کو مناطقہ نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے چنانچہ فرمایا ان الکلی مطابق للجزئیات اور میں نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ جزئی یعنی مثال مذکور کلی یعنی موکد کے مطابق ہے چنانکہ میں نے کہا ہے وھذا مطابق لہ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آخر شارح کو لفظی مخالفت کرنے کی ضرورت کیا تھی شارح بھی مناطقہ کی موافقت میں یوں فرما دیتے کہ کلام مؤکد کلی اس مثال یعنی کلام جزئی کے مطابق ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مصنف کے ظاہر قول کی وجہ سے مناطقہ کی لفظی مخالفت کی ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے مطابقة لمقتضی الحال اور میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف کی گئی ہے یعنی کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا پس مصنف نے چونکہ کلام جزئی مثلاً ان زیداً فی الدار کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور مقتضیٰ حال کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اس لئے میں نے بھی یہ ہی تعبیر اختیار کی اور یوں کہا وھذا ای المثال المذکور مطابق لہ ای للکلام المؤکد الکلی شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کی اگر مزید تحقیق کرنا ہو تو مطول کی طرف رجوع کیجئے میں نے علم معانی کی تعریف کے ذیل میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

وَھُوَ ای مُقتضی الحالِ مختلفٌ فانَّ مقاماتِ الکلامِ مُتفاوِتَۃٌ لانّ الاعتبارَ اللَّائِقَ بِھٰذا المقامِ یغایرُ الاعتبارَ اللَّائقَ بذٰلکَ وھٰذا عَینُ تفاوتِ مقتضیاتِ الاحوالِ لانَّ التّغایُرَ بین الحالِ والمقامِ انّما ھو بحسبِ الاعتبارِ وھو انَّہ یتوھمُ فی الحالِ کونہ زمانا لوُرُوْدِ الکلامِ فیہ وفی المقامِ کونہ مَحَلًّا لہ وفی ھٰذا الکلامِ اشارۃ اجمالیۃٌ اِلیٰ

ضبطِ مقتضياتِ الاحوالِ وتحقيق لِمُقتضى الحالِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی مقتضی حال مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفارت ہیں اس لئے کہ جو اعتبار اس مقام کے لائق ہو وہ اس اعتبار کے مغائر ہے جو اس مقام کے مناسب ہو اور یہ بعینہ مقتضیاتِ احوال کا تفاوت ہے اس لئے کہ حال اور مقام کے درمیان جو تغایر ہے وہ محض اعتباری ہے اور وہ کہ یہ حال میں ورودِ کلام کے لئے زمانہ ہونے کا خیال کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کے لئے محل ہونے کا اور اس کلام میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط کی طرف اجمالی اشارہ ہے اور مقتضی حال کی تحقیق ہے۔

تشریح: مصنف نے بلاغت کلام کی تعریف میں مقتضی حال کا ذکر کیا ہے۔ پھر شارح نے مقتضی حال کی تعریف بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف کے سلسلہ میں شارح کی اپنی جو تحقیق تھی اس کو بھی ذکر کیا ہے پھر اگلی سطروں میں فمقام كل من التنكير والاطلاق سے مصنف نے اجمالی طور پر مقتضیاتِ احوال کے درمیان حصر بیان کیا ہے اور فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب سے مقتضی حال کی تحقیق کی ہے اور ان سطروں میں مقتضاتِ احوال کے ضبط اور حصر اور اس کی تحقیق کے لئے ایک تمہید ذکر کی ہے۔ اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے دعوی کیا ہے کہ مقتضی حال مختلف ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مقاماتِ کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں متفاوت اور مختلف ہیں۔ اور مقاماتِ کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں مختلف اس لئے کہ ایک شے یعنی خصوصیت جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ ایک مقام کے تو مناسب ہے لیکن دوسرے مقام کے مناسب نہیں ہے بلکہ دوسرے مقام کے مناسب دوسری خصوصیت کا اعتبار کیا جانا ہے مثلاً مقام انکار میں تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور اس مقام میں جہاں مخاطب خالی الذہن ہو عدم تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تاکید جو مقامِ انکار کے مناسب ہے وہ اس عدم تاکید کے مغائر ہے جو مقام خلوذہن کے مناسب ہے پس تاکید اور عدم تاکید تو مقتضی حال ہیں جو آپس میں متغائر ہیں اور مقام یعنی انکار اور خلوذہن بھی آپس میں متغائر ہیں۔ الحاصل مقاماتِ کلام یعنی مقامِ انکار اور مقامِ خلوذہن متفاوت اور مختلف ہیں اور مقام اور حال چونکہ ذاتاً متحد ہیں اگر چہ ان میں اعتباری تغائر ہے اس لئے جب مقامات کلام متفاوت اور مختلف ہوں گے تو مقتضیاتِ احوال بھی مختلف اور متفاوت ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مقتضاتِ احوال مختلف ہیں۔

رہا یہ سوال کہ حال اور مقام ذاتاً متحد اور بحسب الاعتبار متغائر کس طرح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال اور مقام دونوں سے وہ امر داعی مراد ہے جو متکلم کو اپنے کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کی دعوت دیتا ہے اور ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق اس لئے ہے کہ اس امر داعی کے بارے میں اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ ورودِ کلام کے لئے زمانہ ہے تو اس امر داعی کا نام حال ہوگا اور اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ امر داعی ورودِ کلام کا محل ہے تو اس کا نام مقام ہوگا پس امر داعی حقیقت میں چونکہ ورود کلام کے لئے نہ زمانہ ہے اور نہ مکان ہے بلکہ یہ ایک توہمی اور تخیلی امر ہے اس لئے شارح نے اس کو یتوہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام میں یعنی اگلے متن میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط اور حصر کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے مقتضیاتِ احوال کو تین قسموں میں منحصر کیا ہے (۱) وہ مقتضی حال جو اجزاء جملہ کے ساتھ متعلق ہو (۲) وہ جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہو (۳) وہ جو ان میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ایک ساتھ دونوں کے ساتھ متعلق ہوں قسم اول کی طرف مصنف نے فمقام كل من التنكير سے اشارہ کیا ہے اور قسم ثانی کی طرف مقام الفصل سے اور قسم ثالث کی طرف مقام الايجاز سے اشارہ کیا ہے۔ اور اس سے کچھ آگے چل کر فمقتضى الحال هو الاعتبار متن میں مقتضی حال کی تحقیق کی گئی ہے۔

فـمقامُ كلٍ من التّنكيرِ والاطلاقِ التّقديمِ والذّكرِ يُبايِنُ مقامَ خلافِهِ ای خلافِ كل منها يعنى انَّ المقامَ

الذی یُناسبهٗ تنکیرُ المسند الیه اوْ المسندِ یباینُ المقامَ الذی یناسبهُ التَّعْریفَ و مقامَ اِطْلاقِ الحکم او التَّعلُّقِ او المسندِ الیهِ او المسندِ او متعلقهٖ یباینُ مقام تقییدِهٖ بمؤکّدٍ او اداةِ قصْرٍ او تابعٍ او شرطٍ او مفعولٍ او مایشبه ذٰلک و مقام تقدیمِ المسند الیه او المسند او متعلقاته یباین مقام تاخیرهٖ و کذا مقام ذکره یباین مقام حذفهٖ فقوله خلافهٖ شاملٌ لما ذکرناهُ ۔

ترجمہ: پس تنکیر اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مباین ہے یعنی ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے یعنی وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ یا مسند کا نکرہ لانا مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب معرفہ لانا ہے اور حکم یا تعلق یا مسند الیہ یا مسند یا متعلّق مسند کا مطلق ہونا مبایَن ہے اس کو مقید کرنے کے مقام کے مؤکِد کے ساتھ یا اداتِ قصر کے ساتھ یا تابع کے ساتھ یا شرط کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ یا اس کے مشابہ کے ساتھ اور مسند الیہ کی تقدیم یا مسند کی تقدیم یا اس کے متعلّقات کی تقدیم کا مقابل مباین ہے ان کی تاخیر کے مقام کے اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مباین ہے۔ پس مصنف کا قول ان سب کو شامل ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مقتضی حال کی قسم اول کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تنکیر اطلاق تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مباین ہے خلافہ کی ضمیر کلّ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو نکرہ لانا ہے جیسے **رجلٌ فی الدار قائم** اور **جاء رجلٌ** وہ اس مقام کے مباین ہے جس کے مناسب مسند الیہ کو معرفہ لانا ہے جیسے **زید قائم** اور **جاء زید** اسی وہ مقام جس کے مناسب مسند کو نکرہ لانا ہو جیسے **زید قائم** وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو معرفہ لانا ہوگا جیسے **زید القائم** اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مطلق رکھنا ہے یعنی مقیدات سے خالی رکھنا ہے جیسے **زید قائم** وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب حکم کو مؤکِد کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے **ان زیداً قائم** یا اداتِ قصر کے ساتھ مقید کرنا جیسے **مازیدا قائم** اور **انما زید قائم** ۔

حکم سے مراد وہ نسبت ہے جو مسند الیہ اور مسند کے درمیان حاصل ہوتی ہے اور اس نسبت کی وجہ سے مسند یعنی محکوم بہٖ محکوم علیہ یعنی مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب تعلق کا متعلق رکھنا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اس کو مقید کرنا ہو۔ تعلق سے مراد مسند کا اس کے معمول کے ساتھ تعلق ہے جیسا کہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ ہوتا ہے پس وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے **ضربت زیداً** وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکِد کے ساتھ مقید ہو جیسے **لاضربنّ زیداً** یا اداتِ قصر کے ساتھ مقید ہو جیسے **ما ضربت الا زیداً** اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے **زید الطویل قائم** اسی طرح وہ مقام جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے **زید رجل طویل** اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا متعلق یعنی اس کا معمول مطلق ہو جیسے **زید ضارب رجلاً طویلاً** اس مقام پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مؤکِد، اداتِ قصر، تابع، شرط، مفعول اور حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم۔ تعلق، مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ مؤکد اور اداتِ قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ان کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں اور شرط کے ساتھ صرف مسند کو مقید کیا جاسکتا ہے یعنی وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کو

شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو شرط کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو مثلاً زید قائم ان قام عمرو اور مفعول کے ساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا ہو، جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیداً اور وہ مقام جس کے مناسب اطلاقِ مسند ہو جیسے زید ضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید ضارب عمرواً اور جس مقام کے مناسب مسند کے متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضارباً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں متعلق کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضارباً عمرواً۔

مایشبہ ذلک سے مراد حال اور تمیز ہے اور ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلق (مفعول) کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس مقام میں مسند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید اور طاب محمد تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء زید راکبا اور طاب محمد نفسا اسی طرح جس مقام میں مسند کے متعلق (مفعول) کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبتُ الفرس اور اشتریت عشرین وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس مسرّجاً اور اشتریت عشرین غلاماً۔

خادم نے مع امثلہ یہ تفصیل صرف اس لئے ذکر کی ہے تا کہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ حکم، تعلق، مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق سب کو، مؤکد، اداۃ قصر، تابع، شرط مفعول اور حال وتمیز جملہ قیود کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے کیونکہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض کو بعض کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہے۔ شارح نے تقدیم کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی مقام پر تقدیم مسند الیہ مناسب ہو جیسے زید قائم تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند الیہ مناسب ہوگی جیسے فی الدار رجل اور اگر کسی مقام پر تقدیم مسند مناسب ہو جیسے قام زید تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند مناسب ہوگی جیسے زید قائم اور اگر کسی مقام پر مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم مناسب ہو جیسے زیداً ضربت تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کی تاخیر مناسب ہوگی جیسے ضربتُ زیداً۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی مقام کے مناسب مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا ذکر ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا حذف مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول خلافہ تنکیر کی ضد تعریف، اطلاق کی ضد تقیید، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر کی ضد حذف سب کو شامل ہے۔ جس کو ہم نے تشریح کے دوران بالا جمال ذکر کر دیا ہے۔ تفصیل انشاء اللہ علم معانی میں آجائے گی۔

وانّما فصل قوله ومقامُ الفصلِ يباين مقامَ الوَصْلِ تنبيهاً على عظمِ شانِ هٰذا البابِ وانما لم يقُلْ مقامَ خلافهٖ لانّه اخصر واظهر لانّ خلافَ الفصلِ انما هو الوصلُ۔

ترجمہ: اور مصنف نے اپنے قول ومقام الفصل يباين مقام الوصل کو علیحدہ کر دیا اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کے لئے اور مقام خلافه نہیں کہا کیونکہ یہ مختصر ہے اور زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ خلاف فصل ہی وصل ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مقتضی حال کی دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اس مقتضی حال کا بیان ہے جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی مقام کے مناسب فصل (ترک عطف) ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب وصل (عطف) ہو۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے فصل کو تنکیر وغیرہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا علیحدہ کر کے کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنفؒ اس باب کی عظمتِ شان اور اس کے رفیع القدر ہونے کو تنبیہ کرنا چاہتے ہیں حتی کہ بعض لوگوں نے علم بلاغت کو فصل ووصل کی معرفت پر منحصر کیا ہے

اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی کو فصل و وصل کی معرفت حاصل ہوگئی تو گویا اس کو علم بلاغت حاصل ہوگیا۔ پس اس باب کی عظمت شان کی وجہ سے مقام الفصل یباین مقام الوصل کو دیگر احوال سے علیحدہ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سابقہ احوال تو وہ تھے جن کا تعلق اجزاء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے اور فصل و وصل ان احوال میں سے ہے جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے لہذا اس فرق کی وجہ سے فصل و وصل کے حال کو علیحدہ کر کے ذکر کیا ہے۔ یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے مقام الوصل کیوں کہا مقام خلافه کیوں نہیں کہا جبکہ مقام خلافه کہنے کی صورت میں سابق کے ساتھ موافقت بھی ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ اس میں اختصار ہے بایں طور کہ خلافہ میں پانچ حرف ہیں اور الوصل میں چار حرف ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ الوصل میں بھی پانچ ہی حرف ہیں لہذا اختصار کہاں رہا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ الوصل میں ہمزہ وصلیہ ہے جو درمیان میں آکر گر جاتا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ مقام خلافہ کی بہ نسبت مقام الوصل میں ظہور زیادہ ہے اس لئے کہ خلافہ کے لفظ میں تو وصل کے غیر کا بھی وہم ہوسکتا ہے لیکن وصل کے لفظ کی صراحت تو اس بات پر نص ہے کہ خلاف فصل وصل ہی ہے وصل کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ پس اس اظہریت کی وجہ سے بھی مصنف نے مقام الوصل کہا ہے مقام خلافہ نہیں کہا۔

وَ لِلتَّنبیہِ علیٰ عظمِ الشَّانِ فصلَ قولہٗ ومقامُ الایجازِ یباینُ مقامَ خلافہٖ ایْ الاطْنابِ والمُساواۃِ وکذا خِطابُ الذَّکی مع خطابِ الغبی فان مقامَ الاول یباینُ مقامَ الثّانی فانَّ الذَّکی یناسبهُ من الاعتباراتِ اللَّطیفۃِ والمعانی الدَّقیقۃِ الخفیَّۃِ ما لایُناسبُ الغبیَّ ولکلِ کلمۃٍ مع صاحبتھا ایْ مع کلمۃٍ اُخریٰ مصاحبۃٍ لھا مقامٌ لیس لتلْکَ الکلمۃِ مع ما یشارِکُ تلْکَ الصَّاحبۃِ فی اصلِ المعنیٰ مثلاً الفعلُ الذی قُصدَ اِقترانہٗ بالشَّرط فلہٗ مع انْ مقامُ لیس لہٗ مع اِذا وکذا لکل کلمۃٍ منْ اَدَواتِ الشَّرْطِ مع الماضیْ مقامٌ لیسَ لہٗ مع المضارعِ وعلیٰ ھٰذا القیاسِ۔

ترجمہ: اور عظمتِ شان پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے اپنے قول و مقام الایجاز کو الگ کیا ہے اور مقام ایجاز مباین ہے اس کے خلاف یعنی اطناب اور مساوات کے مقام کے اور اسی طرح ذکی کو مخاطب بنانا غبی کو مخاطب بنانے کے ساتھ اس لئے کہ مقام اول مقام ثانی کے مباین ہے۔ کیونکہ اعتباراتِ لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ ذکی کے مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں اور ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحت کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ کے ساتھ جو اس کا مصاحب ہے ایک مقام ہے جو اس کلمہ کے لئے نہیں اس کلمہ کے ساتھ کہ یہ مصاحب اصل معنی میں اس کا شریک ہے۔ مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ مقترن کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا اِنْ کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے اِذَا کے ساتھ نہیں ہے اور اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر ایک کلمہ کا ماضی کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے مضارع کے ساتھ نہیں ہے اور اسی پر قیاس کر لیجئے۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنف نے فصل و وصل کی بحث کی طرح ایجاز، اطناب اور مساوات کو بھی سابقہ دو وجہوں کی وجہ سے الگ کر کے ذکر کیا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مصنفؒ اس کو علیحدہ ذکر کر کے اس بحث کی عظمت شان پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں سے مقتضیٰ حال کی تیسری قسم (جو نہ اجزاء جملہ کے ساتھ خاص ہے اور نہ دو جملوں کے ساتھ خاص ہے بلکہ دونوں کے ساتھ متعلق ہے) کو بیان کیا گیا ہے اور علیحدہ قسم کو علیحدہ ہی ذکر کیا جاتا ہے اس لئے مصنف نے اس بحث کو علیحدہ کر کے ذکر کیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کلام تین احوال کے ساتھ کیا جاتا ہے (۱) ایجاز کے ساتھ (۲) اطناب کے ساتھ (۳) مساوات کے ساتھ۔ ایجاز تو یہ ہے کہ کم الفاظ کے ذریعہ مراد ادا کر دی جائے اور مساوات یہ ہے کہ مراد کو اتنے الفاظ میں ادا کر دیا جائے کہ وہ الفاظ نہ تو مراد سے زائد ہوں اور نہ کم ہوں اور اطناب یہ ہے کہ مراد کو زائد الفاظ سے ادا کیا جائے لیکن وہ زائد الفاظ کسی فائدہ کی وجہ سے لائے گئے ہوں بے فائدہ نہ لائے گئے ہوں۔

پس وہ کلام جس کے مناسب ایجاز ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اطناب یا مساوات ہو اسی طرح خطابِ ذکی کا مقام اور خطابِ غبی کا مقام ہے یعنی زیرک اور ذکی آدمی کو مخاطب بنانے کا مقام غبی اور کند ذہن آدمی کو مخاطب بنانے کے مقام کے مباین ہے کیونکہ ذہین آدمی کے ساتھ ایسے کلام سے خطاب کرنا مناسب ہے جو کلام لطیف اعتبارات اور پوشیدہ اور باریک نکات پر مشتمل ہو حالانکہ غبی آدمی کو ایسے کلام سے مخاطب بنانا قطعاً مناسب نہیں ہے ورنہ تو بھینس کے سامنے بین بجانے کے مرادف ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام مباین ہے اس مقام کے جو مقام اسی کلمہ کو دوسرے مصاحب کے ساتھ حاصل ہے درآنحالیکہ یہ دونوں مصاحب اصل معنی میں شریک ہیں مثلاً فعل ایک کلمہ ہے اور متکلم اس پر حرف شرط داخل کرنا چاہتا ہے اور حرف شرط میں کلمہ اِنْ بھی ہے اور کلمہ اِذَا بھی یعنی کلمہ اِنْ بھی فعل کا مصاحب ہوتا ہے اور کلمہ اِذَا بھی اور یہ دونوں اصل معنی یعنی شرط میں شریک بھی ہیں مگر اس کے باوجود کلمہ اِنْ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے وہ کلمہ اِذَا کے ساتھ نہیں ہے یعنی فعل کا استعمال اِنْ کے ساتھ اور فعل کا استعمال اِذَا کے ساتھ دونوں تباین اور تغائر ہے اس لئے کہ اِنْ شک کے لئے آتا ہے اور اِذَا تحقیق اور یقین کے لئے آتا ہے پس مقام شک میں اِنْ کا لانا مناسب ہوگا اور مقام جزم اور یقین میں اِذَا کا لانا مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر کلمہ کے لئے ماضی کے ساتھ جو مقام ہے وہ مضارع کے ساتھ نہیں ہے۔ اگرچہ ماضی اور مضارع حدث اور زمانہ پر دلالت کرنے میں دونوں شریک ہیں مگر چونکہ ماضی گذشتہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور مضارع حال اور استقبال پر اسلئے دونوں کلموں کے مقامات کے درمیان تغائر ہوگا اس طور پر کہ جب حرف شرط کیساتھ ماضی کا صیغہ ہوگا تو اسکا مقام اس فعل کے وقوع کے غلبہ کو ظاہر کرنا ہوگا اور جب حرف شرط کیساتھ مضارع ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے استمرار تجددی کو ظاہر کرنا ہوگا اور ان دونوں کے درمیان تباین ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اور چیزوں کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے مثلاً ہَلْ استفہامیہ کیساتھ فعل کا جو مقام ہے ہمزہ استفہامیہ کیساتھ وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محلِ استعمال جدا جدا ہے جیسا کہ نحوی کتابوں میں مذکور ہے۔

وارْتِفاعُ شانِ الكلامِ في الحسنِ والقبولِ بمطابقتِهِ للاعتبارِ المناسِبِ و انحطاطِهِ اَیْ انحطاطِ شانِهٖ **بعدَمِها** ای بعدم مطابقته للاعتبارِ المناسبِ والمرادُ بالاعتبارِ المناسِبِ الامرُ الذی اِعْتبرهُ المتکلم مناسباً للمقامِ بحسبِ السَّلِیْقَةِ او بحسبِ تتبُّعِ تراکیبِ البُلغاءِ یقالُ اِعْتبرتُ الشئ اِذا نظرتُ الیهِ وراعیتُ حالهٗ و اَرادَ بالکلامِ الکلامَ الفصیحَ و بالحُسْنِ الذّاتی الداخل فی البلاغةِ دون العرَضی الخارجِ لحصولهِ بالمحسناتِ البدیعیَّةِ ۔

ترجمہ: اور کلام کا حسن وقبول میں رفیع الشان ہونا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کیوجہ سے ہے اور اسکی شان کا گر جانا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہونے کی وجہ ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کا متکلم نے مقام کے مناسب خداداد صلاحیت کے لحاظ سے یا تراکیب بلغاء کے تتبع کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ کہا جاتا ہے اعبرتُ الشی جب تو اس کی طرف دیکھے اور اسکی حال کی رعایت کرے اور مصنف نے کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی کا جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی کا جو خارج ہے اسلئے کہ وہ تو محسنات بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ اس عبارت میں بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ مصنفؒ کا مقصد صرف حسن وقبول میں مراتب کو بیان کرنا ہے دوسرے اعتبارات سے مثلاً ترغیب وترہیب کے اعتبار سے یا نصیحت کے اعتبار سے مراتب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ترغیب وترہیب کے اعتبار سے بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ کیلئے کلام میں کثرتِ تاثیر ضروری ہے اور ادنیٰ مرتبہ کیلئے قلتِ تاثیر ضروری ہے اور نصیحت میں بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام کثرتِ نصائح پر مشتمل ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام قلتِ نصائح پر مشتمل ہو۔ الحاصل مصنفؒ حسن وقبول کے اعتبار سے بلاغتِ کلام کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن وقبول کے

اعتبار سے کلام میں رفعت شان اور بلندی مرتبہ اس وقت پیدا ہوگی جبکہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔یعنی کلام اس امر معتبر پر مشتمل ہو جو مخاطب کے حال کے مناسب ہے اور اگر کلام اعتبارِ مناسب کے مطابق نہ ہو یعنی مخاطب کے حال کے مناسب کسی امر معتبر پر مشتمل نہ ہو تو یہ کلام بلاغت کے ادنیٰ مرتبہ پر ہوگا پس کلام کا اشتمال جس قدر اتم اور مشتمل علیہ مخاطب کے حال کے جس قدر لائق ہوگا بلغاء کے نزدیک مراتب حسن وقبول میں کلام اتنا ہی ارفع اور اعلیٰ ہوگا اور جس قدر کلام کا اشتمال انقص ہوگا اتنا ہی وہ کلام ادنیٰ اور گھٹیا شمار ہوگا۔شارح کہتے ہیں کہ متن میں اعتبار مصدر سے اسم مفعول مراد ہے یعنی وہ امر مراد ہے جسکا متکلم نے مقام یعنی مخاطب کے حال کے مناسب اعتبار کیا ہے یعنی اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور امر معتبر وہی خصوصیت اور نکتہ ہے جسکا حال تقاضہ کرتا ہے اور جسکو مقتضی حال کہا جاتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ متکلم اس امر کا اعتبار کیسے کرے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متکلم صاحب زبان ہے اور خالص عرب سے ہے تو وہ اپنے ذوق سلیم اور خداداد صلاحیت کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کرے گا۔شارح نے اس بات پر کہ اعتبار سے مراد امر معتبر ہے لغت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اعتبـرت الشی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی ایک چیز کو دیکھ کر اس کے حال کی رعایت کرے مثلاً ایک ادمی نے مخاطب کے انکار کو دیکھا اور پھر اس انکار کے حال کی رعایت کی یعنی کلام میں تاکید کو لایا تو یہ رعایت کرنا ہی امر معتبر ہے۔الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتبار مصدر امر معتبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں اعتبار سے امر معتبر ہی مراد ہے۔ واراد بالکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حسن وقبول میں کلام کی رفعتِ شان کلام کی اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے ہو جاتی ہے،غلط ہے کیونکہ اصلِ مطابقت سے صرف حسن حاصل ہوتا ہے نہ کہ رفعتِ شان ،رفعت شان حاصل کرنے کے لئے کمالِ مطابقت ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کو یوں کہنا چاہیئے تھا فی الحسن والقبول بکمال مطابقتہ حالانکہ مصنف نے ایسا نہیں کہا ہے؟۔اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول وارتفاع شان الکلام میں کلام سے مراد کلام فصیح ہے۔پس کلام میں اصلِ حسن تو فصاحتِ کلام سے ثابت ہو جائے گا اور رہا اس کا ارتفاع تو وہ اصلِ مطابقت اور نفس مطابقت سے ثابت ہو جائے گا اور جب نفس مطابقت سے کلام میں ارتفاع شان ثابت ہوگیا تو متن میں کمال کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت مقصود پر پورے طور سے حاوی ہے۔

وبـالحسن الحسن الذاتی سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔اعتراض یہ ہیکہ مصنف کا یہ کہنا کہ حسن میں کلام کی رفعت شان مطابقت مذکورہ سے ہوتی ہے غلط ہے کیونکہ حسن کے اندر کلام کی رفعتِ شان تو محسنات بدیعیہ پر مشتمل ہونے کیوجہ سے ہوتی ہے نہ کہ مطابقت مذکورہ کیوجہ سے۔اور محسنات بدیعیہ وہ ہیں جنکا ذکر فن ثالث میں ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ حسن دوطرح کا ہوتا ہے ایک تو حسن ذاتی اور دوسرا حسن عرضی۔یہاں مصنف کی عبارت میں حسن سے حسنِ ذاتی مراد ہے جو بابِ بلاغت میں داخل ہے اور مطابقت مذکورہ سے حاصل ہوتا ہے اور حسن عرضی مراد نہیں ہے جو محسناتِ بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کی عبارت پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فـمقتضی الحالِ هو الاعتبارُ المناسِبُ لـلـحالِ والمقامِ یعنی اِذا عَلِمَ انَّ لیسَ اِرْتِفاعُ شانِ الکلامِ الفصیحِ فی الـحسـنِ الذاتی اِلا بمُطابقتهِ للاعتبارِ المناسِبِ علیٰ ما یفیده اِضافة المصْدرِ ومعْلومٌ انَّه انّما یرتفع بالبلاغة الّتی هـی عـبـارـة عـن مطابقةِ الکلامِ الفصیحِ لمقتضی الحالِ فقد عُلِمَ انَّ المراد بالاعتبارِ المناسبِ ومقْتضی الحالِ واحدٌ والا لما صدق انَّهٗ لا یرتفع اِلا بالمطابقةِ للاعتبارِ المُناسِبِ ولا یرتفعُ اِلا بالمطابقةِ لمقْتضی الحالِ فلْیتامَّلْ ۔

ترجمہ:پس مقتضی حال وہی اعتبار ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حسن ذاتی میں کلام کی رفعت شان نہیں ہے مگر اس کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس بناپر جس کا مصدر کی اضافت فائدہ دیتی ہے اور یہ بات پہلے سے

معلوم ہے کہ کلام صرف اس بلاغت سے رفیع الشان ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے پس معلوم ہو گیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال سے مراد ایک ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام رفیع الشان نہیں ہوتا ہے مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کی وجہ سے اور نہیں رفیع الشان ہوتا ہے مگر مقتضی حال کی مطابقت کی وجہ سے۔ خوب غور کر لیا جائے۔

تشریح: متن کی یہ عبارت مصنف کے قول سابق "وارتفاع شان الکلام الخ" پر متفرع ہے یعنی مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلام کی رفعت شان اس بات سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو اور سنو، مقتضی حال (جس کا ذکر بلاغت کلام کی تعریف میں ہو چکا ہے) ہی کا نام اعتبار مناسب ہے یعنی مقتضی حال اور وہ اعتبار جو حال اور مقام کے مناسب ہو دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ فاضل مصنف نے حصر کے لئے ضمیر فصل لا کر دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے یعنی مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے اور اعتبار مناسب ہی مقتضی حال ہے۔ رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے تو اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ دو مقدمے ہیں جن میں سے ایک کو تو خود مصنفؒ نے ذکر کیا ہے اور ایک مقدمہ، اس کو گو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن وہ علمائے بلاغت کے درمیان معروف و مشہور ہے۔ جس مقدمہ کو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ حسن ذاتی میں کلام فصیح کی رفعت شان صرف اس سے ثابت ہوتی ہے کہ وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے کلام وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقة للاعتبار المناسب سے حصر معلوم نہیں ہوتا ہے اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے ارتفاع حاصل ہو جاتا ہے اور بغیر مطابقت کے اس کا حصول اور عدم حصول تو اس سلسلہ میں مصنف کی عبارت بالکل خاموش ہے اور جب ایسا ہے تو شارح نے لیس اور الا لا کر حصر کے ساتھ یہ کہاں سے ثابت کر دیا کہ ارتفاع صرف اس سے ثابت ہوگا کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ علی ما یفیدہ اضافة المصدر لا کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے ارتفاع مصدر کو اس کے مابعد یعنی شان الکلام کی طرف مضاف کیا ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے جو لفظ واحد کے ساتھ قلیل و کثیر سب پر واقع ہوتا ہے اور علامہ رضی نحوی نے لکھا ہے کہ جب اسم جنس استعمال کیا جائے اور اس پر کوئی قرینہ مخصصہ موجود نہ ہو تو وہ استغراق کے لئے ہوتا ہے اور استغراق کی صورت میں حصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ضربی زیدا فی الدار پس استغراق کے ساتھ ترجمہ یہ ہوگا کہ میری ہر ضرب یا میری تمام ضربیں زید پر گھر میں ہیں یعنی میری زید پر تمام ضربیں گھر میں منحصر ہیں۔ صاحب دسوقی نے اس بات کو یوں کہا ہے کہ ارتفاع مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر مفرد جب معرفہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس میں عموم پیدا ہوتا ہے اور پھر اس عموم سے حصر کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس طور پر کہ جب ارتفاع مصدر میں عموم پیدا ہوگا تو ارتفاع کے معنی ہوں گے کل ارتفاع یعنی ہر ارتفاع۔

اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ شان کلام کا ہر ارتفاع اعتبار مناسب کیساتھ مطابقت سے حاصل ہوگا اور جب ہر ارتفاع مطابقت سے حاصل ہوگا تو اس کا مطلب ہوا کہ بغیر مطابقت کے ارتفاع بالکل حاصل نہ ہوگا اور جب مطابقت سے ارتفاع ثابت ہوا اور بغیر مطابقت کے ثابت نہیں ہوا تو حصر کے معنی ثابت ہو گئے کیونکہ حصر کی حقیقت یہ ہی ہے کہ ایک شے ایک کیلئے ثابت ہو اور دوسروں سے منتفی ہو۔ الحاصل شارح نے جو حصر ذکر کیا ہے وہ خود مصنف کے کلام سے مستفاد ہے۔ اور دوسرا مقدمہ جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے یہ ہے کہ کلام صرف بلاغت یعنی کلام فصیح کے مقتضی حال کے ساتھ مطابقت سے رفیع الشان ہوتا ہے یعنی کلام کے اندر رفعت شان صرف اس سے حاصل ہوتی ہے کہ کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو۔ ومعلوم انه انما ترتفع سے شارح نے اسی دوسرے مقدمہ کو ذکر کیا ہے اسکے بعد آپ ان دونوں مقدموں کو ملا کر شکل ثالث بنائیں اس طور پر کہ مقدمہ معلوم کو صغری اور مقدمہ مذکورہ فی

الممتن کو کبریٰ بنائیں اور یوں کہیں ارتفاع شان الکلام بمطابقته لمقتضى الحال و ارتفاع شان الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب ۔ پس حد اوسط یعنی دونوں مقدموں کا موضوع ساقط کردیں تو نتیجہ المطابقة لمقتضى الحال هي المطابقة للاعتبار المناسب ہوگا یعنی مقتضی حال کی مطابقت ہی اعتبار مناسب کی مطابقت ہے یہ نتیجہ اگر چہ عین مدعیٰ نہیں ہے لیکن عین مدعیٰ کو مستلزم ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت بعینہ اعتبار مناسب کی مطابقت اسلئے ہے کہ مقتضی حال بعینہ اعتبار مناسب ہے۔

الحاصل جب ان دونوں کی مطابقت ایک ہے تو یہ دونوں خود بھی ایک ہوں گے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اسی نتیجہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے چنانچہ اگر دونوں متحد نہ ہوں اور دونوں سے ایک چیز مراد نہ ہو تو سابقہ دونوں مقدموں میں حصر صادق نہ ہوگا لیکن تالی یعنی دونوں حصروں کا صادق نہ آنا باطل ہے کیونکہ ان دونوں کا صدق فرض کیا گیا ہے پس جب تالی باطل ہے تو مقدمہ یعنی دونوں میں اتحاد کا ثابت نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب عدم ثبوتِ اتحاد باطل ہے تو اس کی نقیض یعنی ثبوت اتحاد ثابت ہو جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان اتحاد نہ ماننے کی صورت میں دونوں مقدموں میں حصر کیونکر صادق نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ پہلا مقدمہ ذکر کریں گے اور یوں کہیں گے کہ ارتفاع شان صرف مطابقت مقتضی حال سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسری کسی چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہیں ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے اور جب آپ دوسرا مقدمہ ذکر کر کے یوں کہیں گے کہ ارتفاع صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہ ہوگا۔

حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے لیکن جب آپ یہ مان لیں گے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں میں اتحاد ہے تو دونوں حصر صادق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں ارتفاع کا صرف مقتضی حال کی مطابقت سے حاصل ہونا اور صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہونا دونوں ایک ہی بات ہوں گی اور مطلب یہ ہوگا کہ ارتفاع، مقتضی حال یعنی اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوگا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہ ہوگا۔ فلیتامل کے ذریعے شارح کچھ اور اعتراض و جواب بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن آپ اسی پر اکتفاء کریں۔

فالبلاغةَ صِفةٌ راجعَةٌ اِلى اللَّفظِ بمعنىٰ انّهُ كلامٌ بليغٌ لكنْ لامنْ حيثُ انّهُ لفظٌ وصوتٌ بل باعتبارِ اِفادتهِ المعْنىٰ اىْ الغرَضِ المصوغِ لهُ الكلامِ بالتركيبِ متعلقٌ بافادتهِ وذٰلكَ لانَّ البلاغةَ كما مرَّ عِبارةٌ عن مطابقةِ الكلامِ الفصيحِ لمقتضى الحال وظاهرٌ انَّ اعتبار المطابقةِ وعدمها انما يكونُ باعتبار المعانى والاغراض التى يصاغ لها الكلام لا باعتبار الالفاظِ المفردةِ والكلمِ المجرَّدة وكثيراً مَّا نصبٌ على الظّرفِ لانه من صفةِ الاحيانِ وما لتاكيدِ معنى الكثْرةِ والعامل فيهِ قوله يسمى ذٰلكَ الوصْفِ المذكورُ فصاحةً ايضاً كما يُسمى بلاغةً فحيثُ يُقالُ انَّ اِعْجازَ القرانِ من جهةِ كونهِ فى اعلىٰ طبقاتِ الفصاحةِ يُرادُ بها هٰذا المعْنىٰ ۔

ترجمہ: پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے بایں معنی کہ وہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ اور خالی آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ مفید معنی ہے یعنی اس غرض کے لئے مفید ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے۔ بالترکیب افادتہ سے متعلق ہے اور یہ اس لئے کہ بلاغت جیسا کہ گزر چکا ہے نام ہے کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کا اور ظاہر ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلماتِ مجردہ کے اعتبار سے اور کثیراً ما ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس میں

عامل مصنف کا قول تسمی ہے بسا اوقات اس وصف مذکور کا نام فصاحت بھی رکھا جاتا ہے جیسا کہ بلاغت نام رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اعجاز قرآن، قرآن سے اعلیٰ طبقات فصاحت میں ہونے کی جہت سے ہے تو اس سے یہ ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

تشریح: مصنفؒ کی یہ عبارت بلاغت کی تعریف پر متفرع ہے اس طور پر کہ سابق میں بلاغت کلام کی تعریف کی گئی ہے کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اور یہ مطابق ہونا جس کا نام بلاغت ہے کلام کی صفت ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ اب مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت کلام چونکہ مطابقتِ کلام مقتضی الحال کا نام ہے اس لئے بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے مگر اس تفریع سے مصنف کا مقصد اس تناقض کو دور کرنا ہے جو شیخ عبد القاہر کے اس کلام سے مفہوم ہوتا ہے جو کلام دلائل الاعجاز میں ہے۔ دلائل الاعجاز میں مذکور شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کے ساتھ کبھی تو لفظ کو موصوف کیا ہے اور کبھی معنی کو موصوف کیا ہے اور شیخ کبھی تو لفظ سے بلاغت کی نفی کرتے ہیں اور کبھی معنی سے نفی کرتے ہیں پس اس تناقض کو دور کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے بایں معنیٰ کہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ ہے اور خالی آواز ہے یعنی محض لفظ اور آواز کی صفت بلاغت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے اس زائد معنیٰ اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس زائد معنی اور غرض کے لئے وہ کلام اور لفظ لایا گیا ہے۔

عبارت میں زائد معنی اور غرض سے مراد وہ خصوصیات اور نکات ہیں جن کا حال تقاضہ کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام بلیغ اور لفظ بلیغ سے اصل مراد پر دلالت مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ مقصد تو کلام غیر بلیغ سے بھی حاصل ہوسکتا ہے بلکہ کلام بلیغ سے اسی زائد معنی اور خصوصیت پر دلالت مقصود ہوتی ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کا نام مقتضی حال اور اعتبار مناسب ہے پس شیخ نے بلاغت کو جس جگہ لفظ کی صفت قرار دیا ہے اس سے وہ لفظ مراد ہے جو اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہو وہ لفظ مراد نہیں ہے جو صرف اصل مراد پر دلالت کرتا ہو اور جس جگہ معنی کی صفت قرار دیا ہے اس معنی سے وہ زائد معنی اور غرض مراد ہے جس کا لفظ فائدہ دیتا ہے اور جہاں شیخ نے لفظ سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو اس سے وہ لفظ مراد ہے جو زائد معنی اور غرض یعنی خصوصیت سے مجرد اور خالی ہو اور جہاں شیخ نے معنی سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت نہیں ہے تو اس سے لفظ کے وہ معنی اول اور معنی اصلی مراد ہیں جو صرف محکوم بہ کو محکوم علیہ کے لئے ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں۔

الحاصل اس تفصیل سے یہ ثابت ہوگیا ہے کہ شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی کو فاضل مصنف نے مختصر لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے یعنی لفظ اور کلام بلیغ ہوتا ہے مگر مطلق لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے مفید معنی ہے یعنی ترکیب کی وجہ سے لفظ اس معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس کے لئے وہ لفظ لایا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ بالترکیب، افادات کے ساتھ متعلق ہے، وذلک سے شارح نے اس دعویٰ پر دلیل پیش کی ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن مطلق لفظ کی نہیں بلکہ اس اعتبار کے ساتھ کہ وہ لفظ مفیدِ معنی ہے۔ وان البلاغۃ سے اس دعویٰ کے جز اول کی دلیل ہے وہ یہ کہ پہلے گزر چکا ہے کہ بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ اور اس تعریف میں مطابقت کو جس سے مراد بلاغت ہے کلام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا مطابقت یعنی بلاغت لفظ کی طرف مضاف اور راجع ہوئی اور جب بلاغت لفظ کی طرف راجع ہوئی تو بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ الحاصل بلاغت کلام کی تعریف سے ثابت ہوگیا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے اور فظاہر سے دوسرے جز کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار ان معانی اور اغراض (مقتضیاتِ احوال) ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام کیا جاتا ہے ان الفاظ اور کلمات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو اُن معانی اور اغراض کا افادہ کرنے سے مجرد ہوں اور ان کا اعتبار کرنے سے مفرد ہوں۔ یہاں مفرد مجرد ہی

کے معنی میں ہے۔ مفرد سے غیر مرکب مراد نہیں ہے یعنی مفرد اور مجرد دونوں سے یہ مراد ہے کہ ان الفاظ اور کلمات میں ان معانی اور اغراض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جن کے لئے ان کو لایا گیا ہے۔ پس جب مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے تو مطابقت یعنی بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ مفید معنی ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ کثیراً ظرف زمان ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ظرف زمان اس لئے ہے کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے لہذا اس کی صفت بھی ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ کثیراً صفت اور احیاناً موصوف ہے اور تقدیری عبارت احیـانـا کثیرا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو احیان کے مؤنث ہونے کی وجہ سے کثیرۃً کو مؤنث لانا ضروری ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ کثیراً اصل میں احیان کی صفت تھی پھر احیان کو حذف کر کے کثیراً کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور کثیراً کے وہی معنی ہو گئے جو احیاناً کے تھے اور کثیراً کو وہی نصب دیدیا گیا جو ظرف زمان ہونے کی وجہ سے احیاناً پر تھا۔ پس کثیراً ما کے معنی ہوں گے احیاناً کثیراً (بسا اوقات) اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس کا عامل یعنی ناصب یسمّی فعل ہے اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ وصف یعنی مطابقت کلام مقتضی الحال کا نام جس طرح بلاغت ہے اسی طرح فصاحت بھی ہے یعنی مطابقتِ کلام لمقتضی الحال کو جس طرح بلاغت کہتے ہیں اسی طرح فصاحت بھی کہتے ہیں چنانچہ جب یہ کہا جائے کہ قرآن کا اعجاز اس اعتبار سے ہے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے تو یہاں فصاحت سے مطابقت کلام لمقتضی الحال ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس معنی کو یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو فصاحت اور بلاغت دونوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

ولها اىْ لبَلاغةِ الكلامِ طرفانِ اعلىٰ وهو حدُّ الاعجازِ وهو انْ يرْتقى الكلامُ فى بلاغتهِ اِلى انْ يخرج عن طوقِ البشر ويُعْجِزُهم عن معارضتهِ وما يقربُ منه عطفٌ علىٰ قوله هو والضميرُ فى منهُ عائدٌ اِلىٰ اعلىٰ يعنى ان الاعلىٰ وما يقربُ منه كلاهما حدُّ الاعجاز هٰذا هو الموافق لما فى المفتاح وزعم بعضهم انّهُ عطْفٌ علىٰ حدّ الاعجاز والضمير عائدٌ اِليهِ يعنى انَّ الطّرفَ الاعلىٰ هو حدُّ الاعجاز و مايقرب من حد الاعجاز وفيهِ نظرٌ لانَّ القريب من حد الاعجاز لا يكون من الطرفِ الاعلىٰ وقد اوضحنا ذٰلك فى الشّرحِ ۔

ترجمہ: اور اس کے لئے یعنی بلاغت کلام کے لئے دو طرفیں ہیں اعلیٰ اور وہ حد اعجاز ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ انسان کی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے اور وہ جو اعلیٰ کے قریب ہو (یہ) مصنف کے قول ھو پر معطوف ہے اور منـه کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے یعنی اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یہ ہی اس کے موافق ہے جو مفتاح العلوم میں ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حد اعجاز پر معطوف ہے اور ضمیر حد اعجاز کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ وہ جو حد اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ حد اعجاز سے قریب طرف اعلیٰ سے نہیں ہو سکتا ہے اور ہم نے اس کو شرح میں واضح کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلام میں مقتضیاتِ احوال کی مکمل رعایت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب متفاوت ہیں چنانچہ اس اعتبار سے بلاغت کے تین مرتبہ ہیں۔ ولهـا طـرفـان سے مصنف نے اعلیٰ اور اسفل دو مرتبہ ذکر کئے ہیں اور ان دونوں کے ذکر سے تیسرا مرتبہ یعنی اوسط خود بخود معلوم ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے آگے چل کر اس تیسرے مرتبہ کو بھی ذکر کیا ہے۔ بہر حال بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ اور اس کی طرف اعلیٰ تو وہ حد الاعجاز ہے۔ حد الاعجاز میں حد کی اضافت اعجاز کی طرف بیان کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد یعنی اعجاز ہے اور اعجاز سے پہلے ذو مضاف مقدر ہے یعنی بلاغت کی طرف اعلیٰ وہ ہے جو اعجاز والی ہے اور اعجاز پر مشتمل ہے اور اعجاز یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ وہ انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہو اور انسان کو اس کا

مقابلہ کرنے سے عاجز کردے۔

شارح کہتے ہیں کہ ما یضرب منه هو ضمیر پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ هو ما یقرب منه حدالاعجاز یعنی طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے دونوں حد الاعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حد الاعجاز نہیں ہے بلکہ طرف اعلیٰ اور مایقرب من الاعلیٰ دونوں حد الاعجاز پر ہیں اور دونوں ہی بلاغت کے اس درجہ پر ہیں جو انسانی طاقت سے باہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ترکیب یعنی مایقرب منه کا هو پر معطوف ہونا علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کے بیان کے مطابق ہے۔شارح نے حدالاعجاز سے پہلے کلاهما اس لئے مقدر مانا ہے تا کہ حد الاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور مایقرب منه دونوں کی خبر قرار دینا درست ہو کیونکہ دو چیزوں کو خبر دینے کے لئے تثنیہ کو خبر بنایا جاتا ہے نہ کہ مفرد کو۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مایقرب منه حدالاعجاز پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر کا مرجع بھی حد الاعجاز ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد الاعجاز ہے اور قریب من حد الاعجاز ہے یہ ترکیب سابقہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے کیونکہ پہلی ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حد الاعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ دوم قریب من الاعلیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حد الاعجاز دوم قریب من حد الاعجاز شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حد الاعجاز دوم قریب من حد الاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے حالانکہ طرف اعلیٰ وہ نقطہ اور امر بسیط ہوتا ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے۔پس دو چیزیں طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہیں اور اس صورت میں طرف اعلیٰ چونکہ حد الاعجاز اور قریب من حد الاعجاز دو چیزوں کا ہونا لازم آتا ہے اس لئے یہ صورت یعنی مایقرب منه کا حد الاعجاز پر عطف کرنا باطل ہے۔شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے مطول میں اس مسئلہ کی بھرپور توضیح کی ہے۔

وَاَسفَلُ وهو ما اِذا غُيِّرَ الكلامُ عنه الىٰ ما دونهٗ اى اِلىٰ مرتبةٍ وهى ادنىٰ منهُ وانزلُ اِلتحقَ الاكلامُ وانْ كان صحيحُ الاِعْرابِ عِندالبُلغاءِ باصْواتِ الحيوانات الّتى تَصْدُرُ عن محالها بحسبِ ما يتّفِقُ منه من غيرِ اعتبارِ اللّطائفِ والخوّاص الزّائدة علىٰ اصلِ المراد وبينهما اىْ بينَ الطّرفينِ مَراتبُ كثيرةٌ متفاوِته بعضها اعلىٰ من بعضٍ بحسبِ تفاوُتِ المقاماتِ ورعايَةِ الاعتباراتِ والبعدِ من اسبابِ الاخلالِ بالفصاحةِ ۔

ترجمہ: اور اسفل ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کلام کو اس سے اس کے نیچے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف بدل دیا جائے کہ وہ اس اسفل سے بھی کمتر اور نازل ہو تو وہ کلام اگرچہ صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک ان جانوروں کی آوازوں کے ساتھ مل جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے نکلتی ہیں کہ نہ ان میں لطائف کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ اس خواص کا جو اصل مراد پر زائد ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے اور مخل بالفصاحت اسباب سے اجتناب اور بعد کے اعتبار سے۔

تشریح: بلاغت کی دوسری طرف، طرف اعلیٰ ہے اور طرف اسفل یہ ہے کہ اگر کلام کو اس طرف اسفل سے نیچے اتار دیا جائے یعنی مقتضیات احوال کی بالکل رعایت نہ کی جائے تو بلغاء کے نزدیک وہ کلام جانوروں کی ان آوازوں کے ساتھ لاحق ہو جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں کہ ان میں نہ تو لطائف کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان خصوصیات کا اعتبار کیا جاتا ہے جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہیں اگرچہ وہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔مصنفؒ کہتے ہیں کہ طرف اعلیٰ اور طرف اسفل کے درمیان بہت سے مراتب متوسطہ ہیں جو متفاوت ہیں اور متفاوت کے تفاوت اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً ایک آدمی کے دس

احوال ہیں اور ہر حال ایک خصوصیت کا تقاضہ کرتا ہے تو اب اگر متکلم اپنے کلام میں دس خصوصیات لے آیا تو اس کا یہ کلام بلاغت کی طرف اعلیٰ پر ہوگا اور اگر صرف ایک خصوصیت لا سکا تو اس کا یہ کلام طرف اسفل پر ہوگا۔ان دونوں کے درمیان مختلف مراتب ہیں جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً جس کلام میں تین خصوصیات ملحوظ ہوں گی وہ اس سے اعلیٰ ہوگا جس میں دو خصوصیات ہی ملحوظ ہیں اور اسی طرح یہ مراتب مخل بالفصاحت اسباب سے بُعد کے اعتبار سے بھی متفاوت ہوں گے۔مثلاً ایک کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے اور اس میں ثقل بھی بالکل نہیں ہے اور دوسرا کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے لیکن اس میں تھوڑا سا ثقل ہے جو کلام کو فصاحت سے خارج نہیں کرتا ہے تو ان میں سے پہلا کلام بلاغت میں اعلیٰ ہوگا اور دوسرا اس کی بہ نسبت اسفل ہوگا۔بہر حال مقامات اور احوال کے تفاوت اور اعتبارات اور خصوصیات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بلاغت کے مرابت مختلف ہوں گے۔اسی طرح مخل بالفصاحت اسباب سے بُعد اور اجتناب کے اعتبار سے بھی بلاغت کے مراتب متفاوت ہوں گے۔

وتتبعُها ای بلاغةَ الکلامِ **وجوهٌ اُخرُ** سوی المطابقةِ والفصاحةِ **تُورِثُ الکلامَ حُسناً** وفی قولہ تتبعها اشارةٌ الی انّ تحسینَ هٰذہِ الوجوہِ للکلامِ عرضیٌّ خارجٌ عن حدّ البلاغة والیٰ انّ هٰذہِ الوجوہَ انّما تُعدُّ محسّنةً بعدَ رِعَایَۃِ المطابقةِ والفصاحةِ وجعلها تابعةً لبلاغةِ الکلامِ دُونَ المتکلمِ لانها لیستْ مما یجعلُ المتکلمَ متّصِفاً بصفةٍ ۔

ترجمہ: اور بلاغتِ کلام کے پیچھے مطابقت اور فصاحت کے علاوہ کچھ اور امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور مصنف کے قول تتبعھا میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اور اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسّنہ شمار کیا جاتا ہے اور ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع بنایا ہے نہ کہ بلاغت متکلم کے اس لئے کہ یہ وجوہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلم کو متصف کیا جا سکے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مطابقت مقتضیٰ حال اور فصاحتِ کلام کے علاوہ کچھ ایسے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت کلام کے توابع ہیں اور محسنات بدیعیہ کے نام سے موسوم ہیں۔شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول تتبعھا سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے ایک تو اس بات کی طرف کہ ان وجوہ یعنی محسناتِ بدیعیہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔مراد یہ ہے کہ متن میں حسن سے حسنِ عرضی مراد ہے جو حسنِ ذاتی پر زائد ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حسن ذاتی تو فصاحت و مطابقت سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا محسناتِ بدیعیہ کے ذریعہ جو حسن پیدا ہوگا وہ حسن عرضی ہوگا جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔دوم اس بات کی طرف کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسنہ شمار کیا جائے گا یعنی کلام میں علم بلاغت کی رعایت پہلے کی جائے گی اور علم بدیع کی رعایت بعد میں کی جائے گی۔ **وجعلها** سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ یہ وجوہ کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت متکلم کے تابع نہیں کیا چنانچہ یہ نہیں کہا کہ یہ وجوہ متکلم کے اندر حسن پیدا کرتی ہیں۔آخر ایسا کیوں، درآنحالیکہ بلاغت کلام اور متکلم دونوں کی صفت واقع ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ یعنی محسناتِ بدیعیہ کے ساتھ عرف میں کلام کو تو متصف کیا جاتا ہے لیکن متکلم کو متصف نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر کوئی شخص ایسا کلام کرے جس میں صنعتِ تجنیس [1] صنعتِ تطبیق [2] اور صنعتِ ترصیع [3] ہو تو عرف میں

---

[1] تجنیس یہ ہے کہ دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔

[2] کلام میں ضدین کا جمع کرنا یعنی ایسے دو لفظ لانا جن کے معانی میں فی الجملہ تقابل ہو۔

[3] ترصیع یہ ہے کہ دو فقروں کے کل یا اکثر الفاظ وزن اور قافیہ میں برابر ہوں جیسے " ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم.

ان صفات کے ساتھ متصف کر کے کلام کو کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مجنّس ہے، یہ کلام مطبّق ہے، یہ کلام مرصّع ہے لیکن متکلم کو متصف کر کے یوں نہیں کہا جاتا کہ متکلم مجنّس ہے مطبّق ہے اور مرصّع ہے۔ پس جب عرف میں ان وجوہ کے ساتھ متکلم کو متصف نہیں کیا جاتا ہے تو مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ متکلم کا تابع بھی نہیں بنایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وجوہ کلام کے لئے محسنہ ہیں نہ کہ متکلم کے لئے پس اسی وجہ سے مصنف نے ان کو بلاغتِ کلام کا تابع بنایا ہے بلاغت متکلم کا نہیں۔

و البلاغةُ فی المتکلم ملکةٌ یقتدِرُ بھا علیٰ تالیفِ کلامٍ بلیغٍ ۔

ترجمہ: اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کلام بلیغ پر قادر ہو جاتا ہے۔

تشریح: مصنف نے بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں کہا ہے کہ بلاغتِ فی المتکلم ایسے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا نام ہے جس کی وجہ سے متکلم ہر طرح کے کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہو جائے۔ ملکہ کی تعریف کے سلسلہ میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کے ذیل میں تفصیل کیساتھ کلام کیا جا چکا ہے۔

فعُلِمَ ممّا تقدَّمَ اَنَّ کُلَّ بلیغٍ کلاماً کانَ اوْ متکلماً علیٰ استعمالِ اللّفظِ المشترکِ فی معْنَییْهِ او علیٰ تاویلِ کلِّ ما یُطْلَقُ علیهِ لفظُ البَلیغِ فصیحٌ لانَّ الفصاحةَ ماخوذةٌ فی تعْریفِ البلاغةِ مطلقاً ولاعکْسَ ایْ بالمعْنیٰ اللُّغوی ایْ لیسَ کلُّ فصیحٍ بلیغاً لجوازِ انْ یَّکون کلامٌ فصیحٌ غیر مطابقٍ لمقتضی الحالِ و کذا یجوزُ ان یکونَ لاحدٍ ملکةٌ یقْتدرُ بھا علیٰ التَّعْبیرِ عنِ المقصودِ بلفظٍ فصیحٍ من غیرِ مطابقةٍ لمقْتضی الحالِ ۔

ترجمہ: پس سابق سے معلوم ہو گیا کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم لفظ مشترک کو اس کے دونوں معنی میں استعمال کرنے کے طریقہ پر یا کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ کی تاویل پر فصیح ہے۔ اس لئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے مطلقاً اور اس کا عکس نہیں یعنی معنی لغوی کے ساتھ یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ کلام فصیح ہو (اور) مقتضی حال کے مطابق نہ ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ کسی کے لئے ملکہ ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو بغیر مطابقت مقتضی حال کے۔

تشریح: مصنفؒ نے اس عبارت میں فصیح اور بلیغ کے درمیان نسبت بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ بلیغ خاص مطلق ہے اور فصیح عام مطلق ہے لہذا ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح تو ہو گا لیکن ہر فصیح کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔

علی استعمال اللفظ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا کلام بلیغ اور متکلم بلیغ کے درمیان لفظی اشتراک ہے۔ دراصل اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ چند معانی کے لئے موضوع ہو اور ہر [illegible] وضع الگ الگ ہو جیسے قرء کہ حیض اور طہر کے معنی میں اس کا اشتراک لفظی اشتراک ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ ایک لفظ

ایسے مفہوم کلی کیلئے موضوع ہو جس کے تحت بہت سے افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ مفہوم کلی یعنی حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور اسکے تحت بہت سے افراد ہیں۔ پس انسان کا اسکے افراد میں اشتراک معنوی اشتراک ہے اور مشترک لفظی میں عموم جائز نہیں ہے۔ یعنی مشترک لفظی کے تمام معانی کا بیک وقت مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا ابلغ سے کلام بلیغ اور متکلم بلیغ دونوں کا مراد لینا کیسے درست ہو گا درآنحالیکہ شارح نے کلاماً اور متکلماً کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بلیغ سے کلام اور متکلم دونوں مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک لفظی میں عموم کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو جائز کہتے ہیں اور بعض ناجائز کہتے ہیں پس جو حضرات اس کو جائز کہتے ہیں ان کے

نزدیک تو لفظ بلیغ کے اسکے دونوں معانی میں استعمال کرنے میں کوئی اعتراض ہی نہیں ہے اور جو حضرات نا جائز کہتے ہیں ان کی طرف سے جواب یہ ہے کہ متن میں لفظ بلیغ کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ کی تاویل میں ہے۔اور کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ امر کلی ہے جس کے تحت دو فرد ہیں پس اس صورت میں لفظ بلیغ مشترک معنوی ہوگا اور مشترک معنوی کا اسکے تمام افراد میں استعمال بالاتفاق جائز ہے ۔لہذا اس مقام پر لفظ بلیغ کا استعمال بھی جائز ہوگا۔شارح کہتے ہیں کہ ہر بلیغ کے فصیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ مطلقاً بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے یعنی بلاغت کلام ہو یا بلاغت متکلم ہو ہر ایک کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے البتہ بلاغت کلام کی تعریف میں صراحۃً اور بلا واسطہ فصاحت ماخوذ ہے اور بلاغت متکلم کی تعریف میں بلاغت کلام کے واسطے سے ماخوذ ہے بہر حال ہر بلیغ فصیح ہے اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک کلام فصیح تو ہو مگر مقتضی حال کے مطابق نہ ہو پس ایسی صورت میں کلام فصیح تو ہوگا مگر بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایسا ملکہ تو ہو جسکی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو مگر کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں فصاحت متکلم تو پائی جائے گی لیکن بلاغت متکلم نہیں پائی جائے گی۔شارح نے عکس کے بعد معنی لغوی کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں عکس سے مراد منطقی اور اصطلاحی عکس نہیں ہے بلکہ عکس لغوی مراد ہے کیونکہ اصطلاح مناطقہ میں موجبہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہذا کل بلیغ فصیح کا عکس بعض فصیح بلیغ ہوگا اور لا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض فصیح بلیغ نہیں ہیں لیکن انکے علاوہ بعض فصیح کا بلیغ ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کسی بھی فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔اور لغت میں موجبہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے لہذا ولا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بالکل درست ہے۔

وَ عُلِمَ ایضاً اَنَّ البلاغةَ فی الکلامِ مَرْجِعُهَا اَیْ مَا یجبُ اَنْ یُحصَّلَ حتی یمکنَ حصولها کما یقالُ مَرْجِعُ الجُوْدِ الیٰ الغنیٰ اِلیٰ الاحْترازِ عنِ الخطأِ فی تادِیَةِ المعنیٰ المرادِ والا لرُبّما اَدّی المعنیٰ المراد بلفظٍ غیرِ مطابقٍ لمقتضی الحالِ فلا یکونُ بلیغاً وَالیٰ تمیزِ الکلامِ الفصیحِ عن غیرِهٖ والا لرُبّما اوردَ الکلامَ المطابق لمقتضی الحالِ غیر فصیحٍ فلا یکونُ بلیغاً لِوُجوبِ الفصاحةِ فی البلاغةِ ویدخلُ فی تمیزِ الکلامِ الفصیحِ من غیرِهٖ تمیزُ الکلماتِ الفصیحةِ من غیرِها لتوقُّفِهٖ علیها ۔

ترجمہ:اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہوتا کہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سخاوت کا مرجع غنیٰ ہے یعنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے ورنہ تو بسا اوقات معنی مراد کو ایسے لفظ سے ادا کیا جائے گا جو مقتضی حال کے مطابق نہو پس وہ بلیغ نہیں ہوگا اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا ہے ورنہ تو اس کلام کو جو مقتضی حال کے مطابق ہے غیر فصیح لایا جائے گا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت میں فصاحت ضروری ہے اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

تشریح:اس عبارت میں مصنفؒ بلاغت کا موقوف علیہ بیان کرنا چاہتے ہیں متن میں مرجع سے یہی موقوف علیہ مراد ہے یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا بلاغت کے حصول کے لئے ضروری ہو جیسے کہا جاتا ہے مرجع الجود الی الغنیٰ سخاوت کا موقوف علیہ غنیٰ ہے۔یہاں غنیٰ سے مالداری مراد نہیں ہے بلکہ اس چیز کا موجود ہونا مراد ہے جس سے سخاوت کرنا ممکن ہو اگر چہ وہ چیز کم ہی کیوں نہ ہو۔الحاصل مصنفؒ اس چیز کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس پر بلاغت کا تحقق موقوف ہو اور جس کے بغیر بلاغت کا تحقق ممکن نہ ہو۔پس بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ دو چیزیں ہیں (۱) معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز (۲) ان اسباب سے احتراز جو مخل بالفصاحت ہوں اور یہ سات اسباب ہیں

(۱) تنافر حروف (۲) غرابت (۳) مخالفت قیاس (۴) تنافر کلمات (۵) ضعف تالیف (۶) تعقیب لفظی (۷) تعقید معنوی۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ دوسری چیز کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا بلاغت کا موقوف علیہ ہے کیونکہ جب مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز ہوگا تو کلام فصیح کلام غیر فصیح سے خود ہی ممتاز ہو جائے گا۔ وَالّا لَـرُبَّمَا اَدّیٰ سے شارح کہتے ہیں کہ معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کو بلاغت کا موقوف علیہ اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ اگر معنی مراد کو لفظ فصیح سے ادا کیا گیا اور وہ لفظ فصیح مقتضی حال کے مطابق نہ ہوا یعنی اس لفظ میں ان خصوصیات کا اعتبار نہیں کیا گیا جن کا حال تقاضہ کرتا ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس کلام میں معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی پائی گئی ہے اور وہ یہ کہ یہ کلام مقتضی حال کے مطابق نہیں ہے۔ وَالّا لَـرُبَّما اَوْرَدَ سے دوسری چیز کے موقوف علیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بلاغت کے لئے کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی کلام معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے تو بچ گیا مثلاً وہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہوا اور اس میں ان تمام خصوصیات کی رعایت کی گئی جن کا حال تقاضہ کرتا تھا مگر وہ کلام خود غیر فصیح ہے یعنی اس کلام میں مخل بالفصاحت کوئی سبب موجود ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کے تحقق کے لئے فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ویدخل فی تمیز الکلام سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بلاغت کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنے پر موقوف ہے اور کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے ممتاز کرنے پر موقوف نہیں ہے حالانکہ بلاغت جس طرح کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز پر موقوف ہے اسی طرح کلماتِ فصیحہ اور غیر فصیحہ کے درمیان تمیز پر بھی موقوف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحتِ کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے۔ پس کلام اسی وقت فصیح ہوگا جبکہ اس کے کلمات بھی فصیح ہوں اور جب ایسا ہے تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

والثانی ای تمییزُ الفَصیحِ من غیرِہٖ منہُ ای بعضُہُ مایُبَیَّنُ ای یُوضَحُ فی عِلْمِ مَتْنِ اللُّغۃِ کالغرابۃِ وانّما قال مَتْنَ اللُّغۃِ ای معْرِفَۃِ اوضاعِ المفْرَداتِ لانَّ اللُّغَۃَ اَعَمُّ من ذٰلک یعنی بہٖ یُعْرَفُ تمییزُ السَّالِمِ من الغرابۃِ عن غیرِہٖ بمعنی انَّ من تتبَّعَ الکُتُبَ المتداولۃَ واحاطَ بمعانی المفرداتِ المانوسۃِ عُلِمَ انَّ ما عداھا عمَّا یفْتقِرُ اِلیٰ تنْفیرٍ او تخْریجٍ فھو غیرُ سالمٍ من الغرابۃِ وبھٰذا تبیَّنَ فسادُ ما قیلَ انّہ لیسَ فی علمِ متْنِ اللُّغۃِ انّ بعضَ الالفاظ یحتاجُ فی معرفتہٖ اِلیٰ انْ یبحثَ عنہُ فی الکتب المبسوطۃِ فی اللُّغۃِ او فی علمِ التَّصْریفِ کمخالفۃِ القیاسِ اِذْ بہٖ یعرفُ انّ الاجلل مخالفٌ للقیاسِ دونَ الاجلِّ او فی علمِ النحوِ کضُعْفِ التالیفِ و التَّعْقیدِ اللَّفظی او یدرَکُ بالحسّ کالتّنافرِ اذبہٖ یعرف انّ المستشزر متنافر دون مرتفع وکذا تنافر الکلمات۔

ترجمہ: اور ثانی یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اس میں بعض تو وہ ہیں جن کو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت مصنف نے متن لغت کہا ہے یعنی مفردات موضوعہ کی معرفت کیونکہ لغت متنِ لغت سے عام ہے یعنی متن لغت ہی سے سالم من الغرابت کو غیر سالم من الغرابت سے ممتاز کرنا معلوم ہوتا ہے بایں معنی کہ جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کا احاطہ کر لیا تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ تنفیر یا تخریج کے محتاج ہیں پس یہ سالم من الغرابت ہیں اور اس سے اس بات کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ نہیں ہے کہ بعض الفاظ اپنی معرفت میں اس کے محتاج ہیں کہ ان سے لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں بحث کی جائے یا علم صرف میں جیسے مخالفتِ قیاس اس لئے کہ علم صرف ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ اجلل قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجلّ۔ یا علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی۔ یا حس کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر، اس لئے کہ علم نحو کے ذریعہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر

ہے نہ کہ مرتفع۔اور ایسے ہی تنافر کلمات۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بلاغت کا دوسرا موقوف علیہ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا یعنی وہ اسباب جو مخل بالفصاحت ہیں ان میں سے بعض کو تو علم متن لغت میں بیان کیا گیا ہے جیسے غرابت اور بعض کو علم صرف میں جیسے مخالفتِ قیاس اور بعض کو علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور بعض مدرَک بالحس ہیں جیسے تنافر۔شارح نے علم متن لغت کی تفسیر معرفۃ اوضاع المفردات سے کی ہے یعنی الفاظ مفردہ موضوعہ کا جاننا۔شارح نے علم کی تفسیر معرفت سے اور متن لغت کی تفسیر اوضاع المفردات سے کی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم متن لغت وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوعہ کو جانا جاتا ہے۔علم کا اطلاق معرفت کے علاوہ مسائل پر بھی ہوتا ہے اور ملکات پر بھی اگر شارح اس جگہ علم کو مسائل پر محمول کر لیتے اور یوں کہہ دیتے مسائل اوضاع المفردات تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جن کو الفاظ مفردہ موضوعہ کے مسائل میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت۔

یہاں یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے متن کا لفظ کیوں زائد کیا ہے اور علم متنِ لغت کیوں کہا ہے صرف علم لغت کیوں نہیں کہا۔اس کا جواب یہ ہے کہ لغت کا لفظ متن لغت سے عام ہے اس لئے کہ لغت کا لفظ بارہ کے بارہ نحو،صرف،معانی،بیان،بدیع،عروض،انشاء،تاریخ وغیرہ تمام علوم عربیہ پر بولا جاتا ہے اور متن لغت (اصل لغت) سے مراد خاص وہ علم ہے جسکے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوعہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اگر مصنف متن لغت کے بجائے علم لغت فرما دیتے تو اسکا مطلب یہ ہوتا کہ غرابت والے لفظ کو بارہ علوم عربیہ میں بیان کیا جاتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اسکو صرف ایک علم میں بیان کیا جاتا ہے تمام علوم عربیہ میں بیان نہیں کیا جاتا ہے یعنی به يعرف سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ علم متن لغت میں غریب الفاظ مثلاً تکاکاتم وغیرہ ذکر کئے جائیں گے حالانکہ اس میں ان کا ذکر بالکل نہیں ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ مايبين فی علم متن اللغة سے مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ متن لغت میں غریب الفاظ مذکور ہوں گے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ علم متن لغت کی کتب متداولہ جیسے قاموس،اساس،مصباح،مختار وغیرہ کا تتبع کرے گا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کرے گا اسے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ ان الفاظ مفردہ کے علاوہ جتنے الفاظ ہیں وہ کتب متداولہ میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا تو بحث و تفتیش کے محتاج ہیں جیسے تکاکاتم اور افرنقعو یا وجہ بعید پر تخریج کے محتاج ہیں جیسے مسرّج اور جو الفاظ بحث و تفتیش اور تخریج کے محتاج ہوتے ہیں وہ غرابت سے محفوظ نہیں ہوتے ہیں لہذا یہ الفاظ بھی غرابت سے محفوظ نہ ہوں گے۔شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے وہ اعتراض بھی دفع ہو گیا جو زوزنی کی طرف سے مصنف پر کیا گیا ہے۔زوزنی کہتے ہیں کہ مصنف کا قول منه مايبين فی علم متن اللغة اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم لغت کی کتابوں میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ بعض کلمات غریبہ اپنے معنی کی معرفت میں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں ان سے بحث کی جاتی ہے باوجودیکہ یہ بات لغت کی کسی کتاب میں بھی واقع نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا وہی جواب یہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔مصنف کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور کلام غیر فصیح کے درمیان تمیز یعنی مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جن کو علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مخالفت قیاس کیونکہ علم صرف کے ذریعہ ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجلَلَ بلا ادغام قیاس اور قاعدہ صرفی اور واضع کی وضع کے خلاف ہے اور اجلّ ادغام کے ساتھ قیاس اور قاعدے کے موافق ہے۔اور بعض اسباب مخلہ بالفصاحت ایسے ہیں جو علم نحو میں بیان کئے جاتے ہیں جیسے ضعفِ تالیف اور تعقید لفظی اور مخل بالفصاحت کے اسباب میں سے بعض اسباب ایسے ہیں جن کا حس اور ذوق سلیم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر حروف کیونکہ حس اور ذوق سلیم ہی سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مستشزر متنافر ہے اور مرتفع غیر متنافر ہے اور اسی طرح تنافر کلمات جیسے قرب قبر حرب قبر کا

ادراک حس اور ذوقِ سلیم سے ہوگا۔

وَهُوَ اىْ ما يبيّنُ فى العلومِ المذكورةِ او يُدْرِكُ بالحِسّ فالضّميرُ عائدٌ الى ما ومن زعمَ انّهُ عائدٌ الى ما يُدْرِكُ بالحِسّ فقدْ سها سهواً ظاهراً ماعدَ التّعقيد المعْنوىُّ اِذْ لا يعرف بتلك العلومِ ولا بالحسّ تمييزُ السّالمِ من التعقيدِ المعنوى عن غيرِهٖ فعُلم انّ مرجع البلاغةِ بعْضه مبيّنٌ فى العلوم المذكورة و بعضهٗ مدركٌ بالحسّ وبقىَ الاحترازُ عن الخطاءِ فى تادية المعنىٰ المرادِ والاحتراز عن التعقيدِ المعنوى فمسّتِ الحاجةُ اِلى علمينِ مفيدينِ لذلك فوضعوا علم المعانى للاول وعلم البيانِ لِلثّانى واليهِ اشار بقولهٖ وما يحترزُ به عن الاوّل اىْ الخطاءِ فى تاديةِ المعْنى المرادِ علم المعانى وما يحترز بهٖ التعقيدِ المعنوى علمُ البيانِ وسموا هٰذينِ العلمينِ علم البلاغةِ لمكان مزيد اختصاصٍ لهما بالبلاغةِ وانْ كانت البلاغة تتوقّفُ على غيرهما من العلومِ ثم احتاجوا لمعرفةِ توابعِ البلاغة الى علمٍ اٰخر فوضعوا لذٰلك علمَ البديع واليهِ اشار بقولهٖ وما يُعْرَفُ به وجوه التحسينِ علمُ البديع ولمّا كان هٰذا المختصرُ فى علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصوده فى ثلاثةِ فنونٍ وكثيرٌ من الناسِ يُسمّى الجميعَ علم البيان وبعضهم يُسمّى الاول علم المعانى والاٰخرين يعنى البيان والبديعِ علم البيان والثّلاثةَ علم البديع ولا يخفىٰ وُجوهُ المناسبةِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی وہ چیز جو علوم مذکورہ میں بیان کی جاتی ہے یا مدرک بالحس ہے پس ضمیر ما کی طرف راجع ہے اور جس نے یہ خیال کیا کہ ما یدرک بالحس کی طرف راجع ہے سو اس نے سراسر بھول کی ہے۔ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اس لئے کہ تعقید معنوی سے سالم من التعقید المعنوی کی غیر سالم سے تمیز نہ تو ان علوم کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے اور نہ حس سے پس معلوم ہو گیا کہ بلاغت کا مرجع اس کا بعض تو علوم مذکورہ میں بیان کر دیا گیا اور بعض مدرک بالحس ہے اور باقی رہ گیا معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز پس ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کا فائدہ دیں چنانچہ انھوں نے علم معانی کو اول کے لئے اور علم بیان کو ثانی کے لئے وضع کیا ہے اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ اول یعنی معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہو علم معانی ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہو علم بیان ہے اور اہل بلاغت نے ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا ہے کیونکہ ان دونوں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگر چہ بلاغت ان دونوں کے علاوہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔ پھر توابع بلاغت کو جاننے کے لئے ایک دوسرے علم کی طرف محتاج ہوئے تو انھوں نے اس کے لئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعے وجوہ تحسین کو جانا جاتا ہے علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ تمام کو علم بیان کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی کے ساتھ اور اخیرین یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کے ساتھ اور تینوں کو علم بدیع کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور وجوہ مناسبت مخفی نہیں ہیں۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ ھو ضمیر کا مرجع ما ہے جو ما یبین میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخل بالفصاحت اسباب جو علوم مذکورہ (لغت، صرف، نحو) میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں یعنی تعقید معنوی کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ وہ مدرک بالحس ہے اور یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ھو ضمیر ما یدرک بالحس کی طرف راجع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ یعنی جو مدرک بالحس ہے تعقید معنوی کے علاوہ ہے یعنی تعقید معنوی کے علاوہ تمام اسباب مخلّہ بالفصاحت مدرَک بالحس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض تو مدرک بالحس ہیں، جیسے تنافر

مگر بعض غرابت، مخالفت قیاس، تعقید لفظی، ضعف تالیف) مدرک بالحس نہیں ہیں بلکہ ان کو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہے کہ ہو ضمیر کا مرجع ما ہے اور مصنف کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ وہ اسباب مخلہ بالفصاحت جو علوم مذکورہ میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں کیونکہ کلام کے تعقید معنوی کے سالم ہونے اور نہ ہونے کے درمیان تمیز کا علم نہ تو علوم مذکورہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی حس اور ذوق سلیم سے ہوتا ہے۔

الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ بلاغت کے موقوف علیہ یعنی فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنے کی بعض صورتوں کو تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً غرابت، مخالفت قیاس، ضعف تالیف اور تعقید لفظی، اور بعض مدرک بالحس ہیں جیسے تنافر حروف میں ہو یا کلمات میں مگر ان کے علاوہ دو چیزوں سے احتراز اور ہے جو بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ ہے لیکن ان کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ مدرک بالحس ہیں۔ ان میں ایک تو معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہے اور دوسری تعقید معنوی سے احتراز ہے پس جب ان دونوں باتوں سے احتراز بلاغت کا موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کو نہ علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ مدرک بالحس ہیں تو ان دونوں کے لئے ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو ان دونوں کے لئے کارآمد اور مفید ہوں یعنی ان دونوں علموں کے ذریعہ ان دونوں باتوں سے احتراز کیا جا سکے۔ پس اسی ضرورت کے پیش نظر علماء بلاغت نے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کے لئے علم معانی کو وضع فرمایا ہے اور ثانی یعنی تعقید معنوی سے احتراز کے لئے علم بیان کو وضع فرمایا ہے۔ اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ علم جس کے ذریعے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہوگا علم معانی ہے اور جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز ہوگا علم بیان ہے اور علماء بلاغت ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ علم بلاغت میں اگر چہ لغت، نحو، صرف وغیرہ ان علوم کی بھی ضرورت پڑتی ہے جن کے ذریعہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کیا جاتا ہے اور جن کے ذریعہ مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز کیا جاتا ہے مگر خاص طور پر ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ ان دونوں علموں کا تعلق زیادہ ہے۔ اگر چہ بلاغت نحو، صرف وغیرہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔

الحاصل ان دونوں کے ساتھ زیادتی تعلق کی وجہ سے ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھ دیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک اور علم کی ضرورت پڑی تا کہ اس علم کے ذریعہ بلاغت کے توابع کو جانا جا سکے چنانچہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے علم بدیع کو وضع فرمایا۔ اسی کی تصریح کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ وہ علم جس کے ذریعہ ان طرق اور امور کو جانا جائے جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے معلوم ہوگیا کہ اس مختصر میں علم بلاغت اور اس کے توابع کے علم کا بیان ہے لہذا اب یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کتاب میں جن چیزوں کا ذکر کرنا مقصود بالذات ہے وہ چیزیں تین فنون میں منحصر ہیں فن اول علم معانی میں فن ثانی علم بیان میں، فن ثالث علم بدیع میں۔ ان فنون ثلاثہ کے نام رکھنے میں چند قول ہیں (۱) فن اول کا نام علم معانی، فن ثانی کا علم بیان اور فن ثالث کا علم بدیع۔ (۲) تینوں کا نام علم بیان ہے (۳) فن اول کا نام علم معانی اور ثانی اور ثالث کا نام علم بیان ہے (۴) تینوں کا نام علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے کی وجوہ مناسبت ظاہر ہیں ان کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ قول اول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ فن اول کا نام علم معانی اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیت کو جانا جاتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور فن ثانی کا نام علم بیان اس لئے رکھا ہے کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو وضوحِ دلالت اور اخفاء دلالت کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے اور فن ثالث کا نام علم بدیع اس لئے رکھا ہے کہ بدیع کے معنی آتے ہیں شی مستحسن کے۔ پس یہ فن بھی چونکہ وجوہ مستحسنہ اور طرق مستحسنہ پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس فن کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ دوسرے قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تینوں کا نام علم بیان اس لئے رکھا

گیا ہے کہ بیان کہتے ہیں اس کلام فصیح کو جو ما فی الضمیر کو ادا کرنے والا ہو پس چونکہ یہ تینوں فن بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے ان تینوں کو علم بیان کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ تیسرے قول کے مطابق فن اول کا علم معانی نام رکھنے کی وجہ تو وہ ہے جو قول اول میں گزر چکی ہے اور ثانی اور ثالث کا علم بیان نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا چونکہ بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ تعلق ہے اس لئے ان دونوں کا نام علم بیان رکھ دیا گیا۔ اور چوتھے قول کے مطابق تینوں کا علم بدیع نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں فنون میں چونکہ ایسی بداعت اور حسن ہے جس کی مثال دوسرے علوم میں نہیں ملتی اسی لئے ان کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ۔

الفنُّ الاوّل علمُ المعانی قدَّمه علی علمِ البیانِ لکونهٖ منهُ بمنزِلَةِ المفردِ من المرکبِ لانَّ رِعایةَ المطابقةِ لمقتضی الحالِ وھو مرجِع علمِ المعانی معتبرة فی علمِ البیانِ مع زیادة شيءٍ اٰخر وھو ایرادُ المعنی الواحدِ فی طُرُقٍ مختلفةٍ۔

ترجمہ: فن اول علم معانی ہے۔ علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اس لئے کہ علم معانی، علم بیان کے مقابلہ میں کرکب کے مقابلہ میں مفرد کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ مطابقتِ مقتضی حال کی رعایت حالانکہ وہ علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں معتبر ہے شئے آخر کی زیادتی کے ساتھ اور وہ مختلف طرق پر معنی واحد کا لانا ہے۔

تشریح: فن اول علم معانی کے بیان میں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم معانی، علم بیان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسا ہے جیسا کہ مفرد مرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی علم معانی مفرد کے مرتبہ میں ہے اور علم بیان مرکب کے مرتبہ میں ہے اور علم معانی بمنزلہ مفرد کے اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے اس لئے ہے کہ مطابقتِ مقتضی حال علم معانی کا موقوف علیہ تو نہیں ہے البتہ علم معانی کا ثمرہ اور فائدہ ضرور ہے پس مطابقت مقتضی حال جو علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں اس کا بھی اعتبار کیا گیا ہے اور ایک دوسری چیز کا اعتبار بھی کیا گیا ہے اور وہ دوسری چیز ہے وضاحت اور خفاء کے اعتبار سے معنی واحد کو مختلف طریقوں سے لانا مثلاً زید کی سخاوت کو بیان کرنے کیلئے کبھی تو کہا جاتا ہے زید سخی۔ اور کبھی زید کثیر الرماد اور کبھی زید ھزیل الفصیل اور کبھی رأیت بحراً فی الحمام یعطی۔ جبکہ حمام میں زید ہو۔ بہر حال جب علم بیان میں دو چیزوں کا اعتبار ہے اور علم معانی میں ان میں سے ایک کا اعتبار ہے تو علم معانی بمنزلہ مفرد کے ہوا اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے ہوا اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا یہاں علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا گیا۔

وھو علمٌ ای ملکةٌ یقتدِرُ بھا علی اِدْراکاتٍ جزئیّةٍ ویجوز ان یُرادَ بهٖ نفسُ الاُصولِ والقواعدُ المعلومةُ ولاستعمالھم المعْرِفةَ فی الجزئیات قال یُعْرَفُ به احوال اللَّفْظِ العَرَبیّ ای ھو علم یُستنبطُ منه ادراکاتٌ جزئیة ھی معرفة کل فردٍ فرْدٍ من جزئیاتِ الاحوالِ المذکورة بعنی انَّ ایَّ فردٍ یوجدُ منھا امْکننا ان نعْرِفهُ بذٰلکَ العِلْمِ وقولهُ الَّتی بھا یطابق اللَّفْظ مقتضی الحال احتراز عن الاحوالِ الَّتی لیستْ بھٰذهِ الصِّفةِ مثل الاعلالِ والادغامِ والرَّفْعِ والنَّصْبِ وما اشبه ذٰلک ممَّا لا بد منه فی تأدِیةِ اصلِ المعنی وکذا المحسناتُ البدیعیَّة من التَّجنیس والتَّرصیعِ ونحوھما ممَّا یکونُ بعد رعایة المطابقة۔

ترجمہ: اور علم معانی وہ علم ہے یعنی وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ ادراکات جزئیہ پر قادر ہو جاتا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اس سے نفسِ اصول اور نفسِ قواعد معلوم کرنے کا ارادہ کیا جائے اور ان کے استعمال کرنے کی وجہ سے معرفت کو جزئیات میں مصنف نے کہا جس سے لفظ عربی کے حالات معلوم کئے جاتے ہیں یعنی وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کا مستنبط کیا جاتا ہے یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے بایں معنی کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعہ اس کو پہچاننے پر قادر ہوں گے۔ اور مصنف کا

قول وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے احتراز ہے ان احوال سے جو اس صفت پر نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام، رفع نصب اور انھیں کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوں اور ایسے ہی محسنات بدیعیہ تجنیس، ترصیع وغیرہ ان میں سے جو رعایت مطابقت کے بعد ہوتے ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے علم معانی کے مسائل ذکر کرنے سے پہلے اس کی تعریف کی ہے۔ کیونکہ اگر پہلے تعریف نہ ذکر کی جاتی تو طلبِ مجہول مطلق لازم آتا جو کہ باطل اور محال ہے اور علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہوتا۔ پس طلب مجہول مطلق سے بچنے کے لئے اور اس لئے تا کہ علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہو علم معانی کی تعریف پہلے ذکر کردی گئی۔ اور اس کے مسائل بعد میں ذکر کئے گئے پس علم معانی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے علم کے دو معنی بیان کئے ہیں (۱) وہ ملکہ اور کیفیت راسخہ جس کے ذریعہ انسان ادراکات جزئیہ پر قادر ہوتا ہے۔ مگر اس معنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس میں جزئیہ کو ادراک کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ کلیت اور جزئیت ادراک کی صفت واقع نہیں ہوتی بلکہ مدرَک (بفتح الراء) کی صفت واقع ہوتی ہیں جیسے انسان مدرَک ہے اور کلی ہے اور زید مدرَک ہے اور جزئی ہے پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا یقتدر بھا علی ادراکِ الجزئیاتِ یعنی جزئیات کو ادراک کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے نہ کہ صفت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے یقتدر بھا علی ادراکِ ادراکاتٍ جزئیۃ ادراکات مدرکات کے معنی میں ہے یعنی علی ادراکِ مدرَکاتِ جزئیہ اور مطلب یہ ہے کہ علم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مدرکاتِ جزئیہ کے ادراک پر قادر ہوتا ہے اور یہ مطلب بالکل صحیح ہے۔ (۲) نفس اصول اور قواعد معلومہ میں پہلی صورت میں تو یہ کہیں گے کہ علم معانی وہ ملکہ ہے اور دوسری صورت میں یہ کہینگے کہ علم معانی وہ اصول اور قواعد معلومہ ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ شارح کے کلام سے مفہوم ہوا کہ علم دو معنی میں مشترک ہے اور تعریفات میں لفظ مشترک کا استعمال ناجائز ہوتا ہے لہذا علم معانی کی تعریف میں لفظ مشترک یعنی لفظ علم کا استعمال کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ لفظ مشترک کے معانی میں سے ہر معنی کا مراد لینا صحیح نہ ہو اور جب ہر معنی کا مراد لینا صحیح ہو تو اس وقت لفظ مشترک کا استعمال ناجائز نہیں ہوتا بلکہ جائز ہوتا ہے پس یہاں بھی چونکہ علم کے دونوں معانی میں سے ہر ایک کا مراد لینا صحیح ہے اس لئے مشترک ہونے کے باوجود اس جگہ لفظ علم کا استعمال کرنا جائز اور درست ہے۔ فاضل العلام تفتازانی نے ملکہ کے معنی پہلے ذکر کئے ہیں اور اصول وقواعد کے معنی کو یجوز کے لفظ سے بعد میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ کے معنی راجح ہیں اور اصول و قواعد کے معنی مرجوح ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصول وقواعد پر علم کا اطلاق کثیر ہے اور ملکہ پر قلیل ہے لہذا اصول وقواعد کے معنی راجح ہوں گے اور ملکہ کے معنی مرجوح ہوں گے نیز مصنف کی اگلی عبارت وینحصر المقصود فی ثمانیۃ ابواب کے مناسب بھی یہی ہے کہ علم سے مراد اصول وقواعد ہوں کیونکہ ابواب ثمانیہ میں علم معانی کے اصول وقواعد منحصر ہیں ملکہ منحصر نہیں ہے۔

ولاستعمالھم المعرفۃ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے علم معانی کی تعریف میں یعرف کیوں کہا ہے۔ یُعلَم کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب معرفت کا لفظ جزئیات کا ادراک کرنے میں استعمال کرتے ہیں اور علم کا لفظ کلیات کے ادراک کے لئے استعمال کرتے ہیں اور لفظ عربی کے احوال مثلاً تاکید، تقدیم مسندالیہ اور تاخیر مسندالیہ وغیرہ جزئیات ہیں نہ کہ کلیات لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے نہ کہ علم کا لفظ۔ یعنی یعرف کہنا مناسب ہے یُعلَم کہنا مناسب نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف میں دَور ہے اس طور پر کہ علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ العربی ماخوذ ہے

پس علم معانی معرّ ف ہوا اور احوال اللفظ العربی معرّ ف اور معرّ ف معرّ ف پر موقوف ہوتا ہے لہذا علم معانی، احوال اللفظ العربی پر موقوف ہوا اور چونکہ احوال لفظ عربی کو علم معانی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اس لئے احوال لفظ عربی علم معانی پر موقوف ہوں گے۔

پس علم معانی اور احوال لفظ عربی میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور ایک چیز موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اسی کو دور کہتے ہیں پس مصنف کی ذکر کردہ تعریف میں دور لازم آیا اور دور باطل ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک چیز ایک جہت سے موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ علم معانی احوال پر موقوف ہے اپنی ماہیت اور حقیقت کے تصور کے اعتبار سے۔ اور احوال، علم معانی پر موقوف ہیں اپنے حصول فی الخارج کے اعتبار سے الحاصل ان میں سے ہر ایک کے موقوف اور موقوف علیہ ہونے کی جہت چونکہ بدل گئی ہے اس لئے دور لازم نہیں آئیگا۔ متن میں احوال اللفظ سے مراد عام ہے یعنی یہ مفرد کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے .... مسند اور مسند الیہ اور جملہ کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے فصل و وصل۔ ایجاز، اطناب، مساوات، مصنف نے احوال کو لفظ کی طرف مضاف کر کے علم حکمت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم حکمت کے ذریعہ لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے ہیں بلکہ موجودات کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اس قید کے ذریعہ علم منطق سے بھی احتراز کیا ہے کیونکہ علم منطق کے ذریعے معنی کا حال معلوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا اور علم فقہ سے بھی احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ کے ذریعہ فعل مکلّف کے احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یعرف به احوال اللفظ العربی کا مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ یعنی مدرکاتِ جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے اور مدرکات جزئیہ کو مستنبط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے اور ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ تمام جزئیات متحضر ہوں بلکہ ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعے اس کو پہچاننے پر قادر ہوں گے۔ حاصل یہ کہ متن میں معرفت سے امکانِ معرفت مراد ہے۔ معرفت بالفعل مراد نہیں ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کو نحو کی معرفت حاصل ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کو نحو کی تمام جزئیات اور تمام مسائل متحضر ہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اگر نحو کا کوئی مسئلہ اس شخص کے سامنے آجائے تو یہ اس کو علم نحو کے ذریعہ پہچان جائے گا۔ یہ ہی مطلب یہاں مراد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول التی بها یطابق اللفظ مقتضی الحال ایسی قید ہے جس کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے ان احوال کو خارج کر دیا گیا جو اس صفت پر نہ ہوں مثلاً اعلال، ادغام، رفع، نصب اور ان کے علاوہ جمع تصغیر وغیرہ ایسے احوال ہیں جن کا پایا جانا اصل معنی کو ادا کرنے میں ضروری ہے اور لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے پس ان احوال کو علم صرف اور علم نحو کے ذریعہ جانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قید کے ذریعہ محسناتِ بدیعیہ جیسے تجنیس، ترصیع وغیرہ کو بھی علم معانی کی تعریف سے خارج کر دیا گیا کیونکہ محسناتِ بدیعیہ کا اعتبار مطابقتِ مقتضیٰ حال کی رعایت کے بعد ہوتا ہے لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے البتہ اگر محسنات بدیعیہ میں کچھ محسّنات ایسی ہوں جن کا حال تقاضہ کرتا ہو تو وہ علم معانی کی تعریف سے خارج نہ ہوں گی بلکہ اس حیثیت سے علم معانی کی تعریف میں داخل ہوں گی۔

والمرادُ انّهٗ علمٌ بهٖ یُعرَفُ هٰذهِ الاحوالُ من حیثُ انّها یطابقُ بها اللّفظ لمقتضی الحالِ لظهورِ انَّ لیس علمُ المعانی عبارةٌ عن تصوّرِ معانی التّعریفِ و التّنکیرِ والتّقدیمِ والتّاخیرِ والاثباتِ والحذفِ وغیرِ ذٰلک وبهٰذا یَخرُجُ عنِ التّعریفِ علم البیانِ اِذْ لیسَ البحثُ فیهِ عن احوالِ اللّفظِ مِنْ هٰذهِ الحیثیةِ ۔ ترجمہ: اور مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے ان احوال کو پہچانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے

کہ علم معانی تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں ہے اور اس قید کے ذریعہ تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں لفظ کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول **یعرف به احوال اللفظ العربی** سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصور یہ مراد ہے کیونکہ معرفت کو احوال کی طرف مسند کیا گیا ہے اور احوال مفردات ہوتے ہیں اور مفردات کا تصور ہوتا ہے نہ کہ تصدیق۔ پس مصنف کا قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تعریف یہ ہو کہ علم معانی وہ ملکہ یا قواعد ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال متصور ہوتے ہیں جیسے تعریف، تنکیر، تاکید، عدم تاکید، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کا تصور حالانکہ علم معانی کے ذریعہ ان احوال میں سے کسی چیز کا تصور نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں معرفت تصور یہ کیسے مراد ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصدیقیہ ہی مراد ہے اس لئے کہ علم معانی کی تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پس احوال موضوع اور حیثیت محمول ہوئی اور موضوع اور محمول سے تصدیق مرکب ہوتی ہے نہ کہ تصور۔ الحاصل مصنف کے قول سے مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے لفظ عربی کے احوال کو اس حیثیت سے جانا جاتا ہے کہ ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو جاتا ہے تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے محض تصور کا نام علم معانی نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی حیثیت کی قید کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو گیا کیونکہ علم بیان سے بھی لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہے یا نہیں بلکہ اس میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ لفظ اپنے معنیٰ میں حقیقت ہے یا مجاز ہے اور جب ایسا ہے تو علم بیان علم معانی کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا بلکہ اس سے خارج ہوگا۔

والمرادُ باحوالِ اللّفظِ الامورُ العارِضةُ لهٗ من التّقديمِ والتّاخيرِ والاثباتِ والحذفِ وغير ذٰلک ومقتضى الحالِ فی التّحقيقِ هو الكلام الكلی المتكيِّفُ بكيفيةٍ مخصوصةٍ علیٰ ما اُشيرَ اليهِ فی المفتاح وصرّح بهٖ فی شرحهٖ لانفس الكيفيات من التقديم والتاخيرِ والتعريف والتنكير علیٰ ما هو ظاهرُ عبارة المفتاح وغيرهٖ والا لما صحَّ القول بانها احوالٌ بها يطابق اللّفظُ مقتضى الحالِ لانها عينُ مقتضى الحال وقد حقَّقْنا ذٰلک فی الشرح واحوالُ الاسنادِ ايضاً من احوالِ اللّفظ باعتبار انَّ التّاكيد وتركه مثلاً من الاعتباراتِ الرَّاجعة اِلی نفسِ الجملة وتخصيص اللّفظِ بالعربی مجرَّدُ اصطلاحٍ لانَّ الصّناعةَ انما وُضِعَتْ لِذٰلکَ۔

ترجمہ: اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ اور مقتضی حال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو اس بناء پر کہ اس کی طرف مفتاح العلوم میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ تقدیم تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ نفس کیفیات مراد نہیں ہے جیسا کہ مفتاح العلوم وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہے ورنہ تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو عین مقتضی حال ہیں اور ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے اور احوالِ اسناد بھی لفظ ہی کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان اعتبارات میں سے ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن، عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ اور ہماری سابقہ تحقیق کے مطابق مقتضی حال سے مراد وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو یعنی وہ کلام کلی

جو اس کیفیت مخصوصہ پر مشتمل ہو جیسا کہ مفتاح العلوم میں اشارۃً اور اس کی شرح مطول میں صراحۃً مذکور ہے نفس کیفیات اور خصوصیات مثلاً تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ کا نام مقتضی حال نہیں ہے۔ جیسا کہ مفتاح العلوم وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کیفیات کا نام مقتضی حال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مقتضی حال سے مراد نفس کیفیات اور خصوصیات ہوں تو مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف درست نہیں رہے گی کیونکہ احوال سے مراد کیفیات اور خصوصیات ہیں اور بقول آپ کے مقتضی حال سے مراد بھی کیفیات ہیں تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کی کیفیات اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے وہ کیفیات کہ جن کی وجہ سے لفظ کیفیات کے مطابق ہوتا ہے پس اس صورت میں مطابق (بفتح الباء) اور وہ چیز جس کی وجہ سے لفظ مطابق (بالکسر) ہوگا دونوں میں اتحاد ہو جائے گا یعنی مطابَق بھی کیفیات ہوں گی اور جن کی وجہ سے لفظ مطابق ہوگا وہ بھی کیفیات ہیں حالانکہ ان دونوں میں اتحاد اسی طرح باطل ہے جس طرح مطابَق اور مطابِق میں اتحاد باطل ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ اگر نفس کیفیات کو مقتضی حال قرار دیا گیا تو مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ کیفیات ایسے احوال ہیں جن کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کیفیات بعینہ مقتضی حال ہیں۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں دیکھی جا سکتی ہے۔ شارح نے **واحوال الاسناد** سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ علم معانی کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اور اسناد لفظ کے قبیل سے ہے نہیں۔ لہذا یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہیں ہے تو علم معانی میں احوال اسناد کو ذکر نہ کرنا چاہئے تھا حالانکہ مصنف نے ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ احوال اسناد بھی احوال لفظ ہی کے قبیل سے ہیں۔ اس طور پر کہ اسناد کے احوال مثلاً تاکید اور ترک تاکید وغیرہ ایسے اعتبارات ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے کہ اسناد جملہ کا جز ہے اور جز کے احوال جز کے واسطہ سے کل کے بھی احوال ہوتے ہیں لہذا اسناد کے تمام احوال اسناد کے واسطہ سے جملہ کے بھی احوال ہوں گے اور جملہ لفظ کے قبیل سے ہے لہذا احوالِ اسناد جملہ کے واسطہ سے احوالِ لفظ ہوں گے نہ کہ احوال غیر لفظ اور مصنف کی ذکر کردہ تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ذریعہ بلا واسطہ یا بالواسطہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔ پس احوالِ اسناد اگرچہ بلاواسطہ لفظ کے احوال نہیں ہیں لیکن جملہ کے واسطہ سے لفظ کے احوال ہیں لہذا احوالِ اسناد کو علم معانی میں ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ **وتخصیص اللفظ** سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کے ذریعہ جس طرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اسی طرح غیر عربی لفظ کے احوال کو بھی جانا جاتا ہے۔ لہذا تعریف میں لفظ کو عربی کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں عربی کی قید احتراز کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ تو محض ایک اصطلاح ہے اور وہ اس لئے کہ اس فن کو عربی الفاظ ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ فن بلاغت کی تدوین کا منشاء قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار و حکم کو جاننا ہے اور قرآن چونکہ عربی میں ہے اس لئے عربی کا لفظ ذکر کر دیا گیا ورنہ دوسری زبانوں کے الفاظ کے احوال کو بھی اس علم کے ذریعہ اسی طرح جانا جاتا ہے جس طرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔

وینحصرُ المقصودُ من علمِ المعانی فی ثمانیةِ اَبْوابٍ انحصار الکل فی الاجزاءِ لا الْکلی فی الاجزئیاتِ والا لصدق علمُ المعانی علیٰ کلِ بابٍ **احوال الاسنادِ الخبری واحوالُ المسند الیہِ واحْوالُ المسند واحوال متعلّقاتِ الفعلِ والقصرِ والانشاءُ والفصل والوصل والایجازُ والاطناب والمساواۃُ** وانّما انحصر فیھا **لانّ الکلام امّا خبرٌ او انشاءٌ** لانّہٗ لا مُحالة یشتمل علی نسبةٍ تامّةٍ بین الطرفینِ قائمةٌ بنفسِ المتکلم وھو تعلق احدِ الشّیئین بالاٰخر بحیث یصحُّ السّکوتُ علیه سواءٌ کان ایجاباً اوْ سلباً او غیرھما کما فی الانشائیاتِ وتفسیرھما

بایقاعِ المحکومِ بہٖ علیٰ المحکوم علیہِ او سلبہٖ عنہُ خطأً فی ھٰذا المقامِ لانّہٗ لا یشتملُ النسبۃ التی فی الکلام الانشائی فلا یصح التقسیمُ۔

ترجمہ: اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے (جیسا کہ) کل اپنے اجزاء میں منحصر ہوتا ہے نہ کہ کلی (کیطرح) اپنی جزئیات میں ورنہ تو ہر باب پر علم معانی صادق آئے گا۔ احوال اسناد خبری، احوال مسندالیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاز و اطناب اور مساوات اور ان میں اس لئے منحصر ہے کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء ہوگا کیونکہ کلام لامحالہ نسبت تامہ بین الطرفین پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور نسبت دو چیزوں میں سے ایک کا دوسری چیز کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو۔ وہ تعلق خواہ ایجابی ہو خواہ سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو جیسا کہ انشائیات میں اور اس مقام میں نسبت کی تفسیر ایقاع محکوم بہ علی المحکوم علیہ یا سلب محکوم بہ عن المحکوم علیہ سے کرنا غلط ہے کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوگی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہٰذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے مگر یہ انحصار ایسا ہے جیسا کہ کل کا اس کے اجزاء میں ہوتا ہے ایسا نہیں جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے۔ کلی اور کل کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ یدٌ زیدٌ نہیں کہا جاتا اور کلی اپنی جزئیات پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زیدٌ انسانٌ کہنا صحیح ہے پس اگر علم معانی کا ابواب ثمانیہ میں انحصار ایسا ہو جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے تو علم معانی ہر باب پر صادق آئے گا۔ اور ہر باب کا علم معانی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہر باب علم معانی نہیں ہے بلکہ تمام ابواب کا مجموعہ علم معانی ہے۔ اور وہ آٹھ ابواب ہیں۔ (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسندالیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر۔ (۶) انشاء (۷) فصل و وصل (۸) ایجاز، اطناب، مساوات۔

چوتھے باب میں متعلقات فعل اور متعلقات شبہ فعل دونوں کے احوال بیان کئے گئے ہیں لیکن یہاں فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے متعلقات فعل پر اکتفاء کیا گیا ہے اگر چہ مراد دونوں ہیں اس جگہ یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے جس طرح اسناد اور مسندالیہ وغیرہ سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کیا ہے۔ قصر اور اسکے مابعد سے پہلے احوال کا لفظ کیوں ذکر نہیں فرمایا؟ اسکا جواب یہ ہے کہ قصر اور اسکے مابعد کے عنوانات خود ہی احوال ہیں لہٰذا اگر ان سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کر دیتے تو اضافت الشی الی نفسہ لازم آتی جو کہ باطل ہے۔ مگر اس جواب پر انشاء کو لیکر نقض وارد کیا جا سکتا ہے کیونکہ نشاء بذاتِ خود کوئی حال نہیں ہے لہٰذا اس سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الشی الی نفسہ کا اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ اور جب انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الشی الی نفسہ کا اعتراض نہیں پڑتا تو مصنف کو انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ ابواب ثمانیہ میں دلیل حصر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام بالیقین ایسی نسبت تامہ پر مشتمل ہوتا ہے جو نسبت کلام کی دونوں طرفوں (مسندالیہ اور مسند) کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

شارح کے قول قائمۃ بنفس المتکلم پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے مگر اعتراض سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نسبتیں تین ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذھنیہ (۳) نسبت خارجیہ۔ احدالطرفین کا آخر کے ساتھ وہ تعلق جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے نسبت کلامیہ ہے اور اس تعلق کا ذھن متکلم میں حاضر ہونا اور متصور ہونا نسبت ذھنیہ ہے۔ اور اس تعلق کا خارج میں پایا جانا نسبت خارجیہ ہے مثلاً زید قائم میں قیام کا ثبوت زید کے لئے اس اعتبار سے کہ وہ کلام سے مفہوم ہے نسبت کلامیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ متکلم کے ذہن میں حاضر ہے نسبتِ ذہنیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا حصول نفس الامر میں ہے نسبت خارجیہ۔ نسبت کلامیہ اور خارجیہ تو احدالطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ لیکن نسبت ذہنیہ ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس اس تفصیل کے بعد اعتراض یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے بارے میں شارح کا قائمۃ بنفس المتکلم کہنا کیسے درست ہے کیونکہ شارح کے اس قول کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نسبت کلامیہ نفس متکلم اور ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے حالانکہ

پہلے گزر چکا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نسبتِ کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ ذہن متکلم اور نفس متکلم کے ساتھ۔اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے نفسِ متکلم کے ساتھ قیام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ نسبت نفس کی صفت ہے اور نفس کے اندر متحقق ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس اس نسبت کا ادراک کرتا ہے پس احد الطرفین کے ساتھ قیام کے باوجود نفس متکلم اس کا ادراک کر سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ نسبت کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہو اور پھر نفس متکلم کے ساتھ قائم ہو یعنی نفس متکلم اس کا ادراک کر لیتا ہو اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو شارح کا قائمة بنفس المتكلم کہنا بالکل صحیح ہے۔

شارح نے نسبت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا مسند کے ساتھ ایسا تعلق کہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو اور مخاطب کو بات سمجھنے میں مزید کسی چیز کی ضرورت نہ ہو یہ نسبت تامہ ہے تعلق خواہ ایجابی ہو جیسے زيد قائم خواہ سلبی ہو جیسے زيد ليس بقائم اور یا نہ ایجابی ہو اور نہ سلبی ہو جیسا کہ انشائیت میں کیونکہ انشاء میں بحسب الوضع نہ ایجاب ہوتا ہے اور نہ سلب ہوتا ہے۔شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے نسبت کی تعریف یہ کی ہے کہ نسبت نام ہے محکوم بہ کا محکوم علیہ پر واقع کرنا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے سلب کرنا لیکن یہاں یعنی خبر اور انشاء کی طرف کلام کی تقسیم کے موقع پر یہ تعریف غلط ہے کیونکہ یہ تعریف ان نسبت کو شامل نہیں ہے جو نسبت کلام انشائی میں ہوتی ہے اس لئے کہ انشاء کی نسبت میں ایقاع اور عدم ایقاع نہیں ہوتا ہے۔بہر حال جب یہ تعریف انشاء کی نسبت کو شامل نہیں ہے تو اس تعریف کی بناء پر کلام کو خبر اور انشاء کی طرف تقسیم کرنا درست نہیں ہوگا الحاصل اس موقعہ پر نسبت کی پہلی ہی تعریف صحیح ہے دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔

فالكلامُ ان كـان لنسبتهٖ خارجٌ فـي اَحـدِ الازمـنة الثلاثةِ اىْ يكون بينَ الطَّرفين في الخارجِ نسبةٌ ثبوتيةٌ او سلبيةٌ تـطابقهٗ اى تـطـابـق تـلـك الـنسبة ذٰلك الخارج بان يكونا ثبوتين او سلبين او لا تـطابقهٗ بـان تكون النسبة الـمفهومة من الكلام ثبوتيةٌ والّتي بينهما في الخارج والواقعِ سلبيةٌ او بالعكس فخبرٌ اى فالكلام خبرٌ والّا اى وان لـم يـكن لنسبتهٖ خارجٌ كذٰلك فانشاءٌ وتـحـقيـق ذٰلك انَّ الـكلامَ اما ان يكون له نسبةٌ بحيثُ تحصلُ من اللَّفظِ ويـكون اللَّفظ موجداً لها من غيرِ قصدٍ الى كونهٖ دالًّا علىٰ نسبةٍ حاصلةٍ في الواقعِ بينِ الشيئين وهو الانشاء او تكون نسبته بحيثُ يقصد انّ لها نسبة خارجية تطابقها او لا تطابقها فهو الخبر لانَّ النسبة المفهومة من الكلامِ الحاصلةِ في الذّهن لابدّ وانْ تكون بين الشيئينِ ومع قطعِ النَّظر عن الذّهن لابُدّ انْ يكون بين هذينِ الشيئين في الواقع نسبةٌ ثبوتية بـان يـكون هٰذا ذاك او سلبية بان لا يكون هٰذا ذاك الا ترىٰ انّك اِذا قلتَ قائم فانّ نسبة القيام مثلاً حاصلة لزيدٍ قطعاً سواءٌ قلنا اِنّ النسبة من الامور الخارجيةِ او ليست منها وهذا معنى وجودِ النسبةِ الخارجيةِ ۔

ترجمہ: پس کلام اگر اس کی نسبت کے لئے خارج ہو تین زمانوں میں سے ایک زمانے میں یعنی طرفین کے درمیان خارج میں کوئی نسبت ثبوتی ہو یا سلبی ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں یا اس کے مطابق نہ ہو بایں طور کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہے ثبوتی ہو اور وہ جو ان دونوں کے درمیان خارج اور واقع میں ہو یا برعکس ہو تو خبر ہے یعنی پس کلام خبر ہے ورنہ یعنی اگر اس نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو تو انشاء ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام یا اس کے لئے نسبت ہوگی ایسے طریقہ پر کہ وہ لفظ سے حاصل ہوگی اور لفظ اس کو ایجاد کرنے والا ہوگا اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ وہ ایسی نسبت پر دلالت کرنے والی ہو جو دو چیزوں کے درمیان واقع میں حاصل ہو اور انشاء ہے یا اس کی نسبت ایسے طریقے پر ہو کہ اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کے لئے نسبت خارجہ ہے جو اس کے مطابق ہو، یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے اس لئے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو (اور) ذہن میں حاصل ہو ضروری ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان ہو اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان واقع میں ایک ثبوتی نسبت ہو بایں طور کہ یہ وہ ہے یا سلبی ہو بایں طور کہ یہ وہ نہیں

ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تو کہے زید قائم تو مثلاً قیام کی نسبت زید کے لئے قطعی طور پر حاصل ہے برابر ہے کہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہے یا امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجود نسبتِ خارجیہ کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اگر اس کلام کی نسبتِ کلامیہ کے لئے تین زمانوں میں سے ایک زمانہ میں نسبت خارجیہ ہو یعنی طرفین کے درمیان واقع اور نفس الامر میں کوئی نسبت ہو ثبوتی یا سلبی اور وہ نسبت کلامیہ اس نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام خبر ہوگا۔ مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا **زید قائم** اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہے۔ یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپ نے کہا **زید لیس بمقائم** اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔ اور مطابق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو اور نسبت خارجیہ سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا نسبت کلامیہ سلبی ہو اور نسبت خارجیہ ثبوتی ہو۔ مثلاً آپ نے کہا **زید لیس بقائم** اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہو۔ الحاصل اگر نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں۔ یا نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی ایک ثبوتی ہو اور ایک سلبی ہو تو اس صورت میں کلام خبر ہوگا یعنی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اور اگر نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبتِ خارجیہ نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام انشاء ہوگا۔

وبحقیق ذلک سے شارح علیہ الرحمۃ خبر اور انشاء کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ کلام منفی میں اگر کوئی قید یا قیود ہوں تو بالعموم نفی قید یا قیود کی طرف متوجہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی قید اور مقید دونوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام **ان کان لنسبة خارج تطابقة او لا تطابقه** میں مقید تو نسبت کلامیہ ہے اور نسبت خارجیہ اور مطابقت وعدم مطابقت اس کی دو قیدیں ہیں۔ پس اگر **والا** میں نفی مقید اور دونوں قیدوں کی طرف متوجہ ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نہ تو نسبت کلامیہ ہو نہ نسبت خارجیہ ہو اور نہ مطابقت اور عدم مطابقت ہو پس اس صورت میں خبر اور انشاء کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر کے لئے تو دونوں نسبتیں بھی ہوتی ہیں اور مطابقت اور عدم مطابقت بھی ہوتا ہے اور انشاء کے لئے ان میں سے کچھ نہیں ہوتا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ انشاء کے لئے قطعی طور پر نسبت ہوتی ہے اگر چہ وہ غیر حکمی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اگر نفی دونوں قیود کی طرف متوجہ ہو اور مقید کی طرف متوجہ نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے لیکن اس کے لئے نسبت خارجیہ نہیں ہوتی جو مطابق یا غیر مطابق ہو یہ بات صحیح تو ہے مگر شارح کی تحقیق کے خلاف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میری تحقیق یہ ہے کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب یہ تینوں چیزیں انشاء کے لئے بھی ہوتی ہیں اور خبر کے لئے بھی تو پھر ان دونوں میں فرق کیا ہوگا اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں فارق قصد اور عدم قصد ہوگا یعنی خبر میں تو مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد ضروری ہے اور انشاء میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں ہوتا ہے یعنی اگر نسبت کلامیہ کے نسبت خارجیہ کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا قصد کیا گیا تو وہ کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہیں کیا گیا تو وہ کلام انشاء ہوگا۔ حاصل یہ کہ فاضل شارح کے لئے ایسی نسبت خارجیہ کے قائل ہیں جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے اسی کیفیت کو بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اس کے لئے ایک نسبت ایسی ہوتی ہے جو لفظ اور کلام سے مفہوم اور حاصل ہوتی ہے اور لفظ ہی اس کو جنم دینے والا ہوتا ہے لیکن یہ ارادہ نہیں ہوتا کہ یہ نسبت اس نسبت پر دلالت کرے جو واقع اور نفس الامر میں دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے پس اس صورت میں یہ کلام انشاء ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ شارح کے بیان کے مطابق مطلقِ کلام میں نسبت کلامیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت لفظ سے حاصل ہوتی ہے وہ نسبتِ کلامیہ ہی کہلاتی ہے اور مطلقِ کلام کے لئے نسبت خارجیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت واقع میں حاصل ہے وہ نسبت خارجیہ ہی کہلاتی ہے البتہ اس بات کا ارادہ نہ کرنے سے کہ

نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ، پردال ہو یعنی مطابق یا غیر مطابق ہونے کا ارادہ نہ کرنے سے یہ کلام انشاء ہوا۔ شارح کہتے ہیں کہ یا کلام کی نسبت یعنی کلامیہ ایسے طریقے پر ہو کہ اس کے لئے ایک ایسی نسبت خارجیہ کا ارادہ کیا جائے جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہو تو یہ کلام خبر ہوگا۔ ملاحظہ فرمایئے شارح کی اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ہر کلام کے لئے خواہ وہ خبر ہو یا انشاء ہو نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قصد اور عدم قصد ہے یعنی اگر مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد کیا گیا تو کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہ کیا گیا تو کلام انشاء ہوگا۔

لان النسبة المفهومة من الكلام سے شارح نے نسبت خارجیہ کے ثبوت پر دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کا دو چیزوں کے درمیان یعنی موضوع اور محمول کے درمیان ہونا ضروری ہے یہ ہی نسبت کلامیہ ہے اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ان دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں بھی اس نسبت کا ہونا ضروری ہے وہ نسبت ثبوتی ہو جیسے آپ کہیں **هذا ذلک** یہ وہ ہے اس ترکیب میں ہذا موضوع ہے اور ذاک محمول ہے۔ یا سلبی ہو جیسے آپ کہیں **ليس هذا ذاک** یہ وہ نہیں ہے اسی استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب آپ زید قائم کہیں گے تو قیام کی نسبت زید کیلئے واقع اور نفس الامر میں بلاشبہ حاصل ہوگی برابر ہے کہ وہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے یا امور خارجیہ میں سے نہ ہو بلکہ امور اعتباریہ میں سے ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو۔ شارح نے **سواء قلنا** سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا استدلال میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ حکماء کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ کا خارج میں ایسا تحقق ہوتا ہے جن کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یعنی خارج میں انکا ایسا تحقق نہیں ہوتا جن کا دیکھنا ممکن ہو یعنی اعراض نسبیہ فی نفسہا تو متحقق ہوتی ہیں لیکن اس مرتبہ کو نہیں پہنچتیں کہ ان کا آنکھوں سے مشاہدہ کیا جا سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ واقع اور نفس الامر میں قیام کا ثبوت زید کیلئے قطعی طور پر اسی کا نام نسبت خارجیہ ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ خارج عیان میں اس کا دیکھنا ممکن ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے خواہ دیکھنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

والخبر لا بد له من مسنداليه و مسندٍ و اسنادٍ والمسندُ قد يكون له متعلقاتٌ اذا كان فعلاً او ما فى معناه كالمصدر واسمى الفاعِل والمفعولِ وما اشبه ذلک ولا وجهَ لتخصيص هٰذالاكلام بالخبر وكلٌ من الاسنادِ والتّعلقِ اما بقصرٍ اوبغير قصرٍ وكلٌ جملةٍ قرِنتْ علىٰ اصلِ المرادِ لفائدةٍ احترز به عن التطويل علىٰ انه لا حاجة اليه بعد تقييدِ الكلامِ بالبليغ **او غير زائدٍ** هٰذا كلهٗ ظاهرٌ لكن لا طائل تحته لانَّ جميعَ ما ذكره من القصرِ والفعل والوصل والايجازِ ومقابليهِ انّما هى من احوالِ الجملةِ اوِ المسندِ اليهِ اور المسند مثلُ التّاكيدِ والتقديم و التّاخيرِ وغيرِ ذٰلک فالواجب فى هذا المقامِ بيان سببِ افرادها وجعلها ابواباً برأسها وقد لخّصنا ذلک فى الشرح۔

ترجمہ: اور خبر کے لئے مسندالیہ، مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند کبھی اس کے لئے متعلقات ہوتے ہیں۔ جبکہ مسند فعل ہو یا وہ جو فعل کے معنی میں ہے جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور اس کے مشابہ اور اس کلام کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ نہیں ہے اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جس کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر معطوف ہوگا یا غیر معطوف ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا۔ فائدہ کی قید کے ذریعہ تطویل سے احتراز کیا ہے۔ علاوہ ازیں کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے یا غیر زائد ہوگا۔ یہ سب ظاہر ہے لیکن اس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ

سب جس کو ذکر کیا ہے یعنی قصر، فصل و وصل، ایجاز اور اس کے دونوں مقابل وہ جملہ کے احوال میں سے ہیں یا مسند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم، تاخیر وغیرہ پس اس جگہ ان کو الگ الگ لانے اور ان کو مستقل ابواب میں لانے کا سبب بیان کرنا واجب تھا اور ہم نے اس کو خلاصہ کے طور پر شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ابواب ثمانیہ کے اندر وجہ حصر کی تکمیل ہے کیونکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ کلام کی نسبت کلامیہ کے لئے یا تو نسبت خارجیہ ہوگی جو اس کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی اور یا ایسی نسبت خارجیہ نہیں ہوگی اگر ثانی ہے تو یہ انشاء ہے جو چھٹا باب ہے اور اگر اول ہے یعنی خبر ہے تو خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ہوتا ہے۔ اگر اسناد ہے تو یہ باب اول ہے اور اگر مسند الیہ ہے تو باب ثانی اور اگر مسند ہے تو باب ثالث۔ اور مسند اگر فعل یا معنی فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل اور اسم مفعول وغیرہ ہو تو اسکے لئے متعلقات ہوتے ہیں اور یہ باب رابع ہے۔ اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک قصر کیساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اگر قصر کیساتھ ہے تو یہ باب خامس ہے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کیساتھ مقترن ہو یا تو ان میں عطف ہوگا یا عطف نہیں ہوگا اگر عطف ہے تو وصل ہوگا اور اگر عطف نہیں ہے تو فصل ہوگا پس وصل و فصل باب سابع ہے اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدے کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا اگر زائد ہے تو وہ اطناب ہے اور اگر زائد نہیں ہے تو وہ ایجاز و مساوات ہے۔ پس اطناب، ایجاز اور مساوات تینوں ملکر باب ثامن ہے۔

ولا وجه لتخصيص الخ سے ایک اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا جس طرح خبر کے لئے ضروری ہے اسی طرح انشاء کے لئے بھی ضروری ہے لہذا مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا **وكل من الخبر والانشاء لا بد من مسنداليه ومسند واسناد** مصنف نے صرف **والخبر** کہہ کر اس کلام کو خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے اور اس تخصیص کی وجہ کیا ہے۔

صاحب دسوقی نے اس کا جواب میں یہ فرمایا ہے کہ انشاء کے مقابلہ میں چونکہ خبر کی شان اعظم ہے اور خبر کے فوائد زیادہ ہیں اور کلام میں خبر ہی اصل ہے اس لئے خاص طور پر خبر کو ذکر کر دیا گیا اور انشاء کو اس پر قیاس کر لیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فائدۃ کی قید لگا کر تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل میں بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن بلا فائدہ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اس قید کے ذریعے حشو سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ حشو کے اندر بھی بلا فائدہ زیادتی ہوتی ہے مگر تطویل اور حشو میں فرق یہ ہے کہ تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی ہے اور حشو میں متعین ہوتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں تو کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلام بلیغ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور جو کلام مقتضی حال کے مطابق ہوگا اس میں فائدہ ضرور ہوگا اور جب ایسا ہے تو کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی اور جب کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی تو کلام بلیغ کہنے کے بعد لفائدۃ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ **والخبر لا بد له** سے جو دلیل حصر بیان کی ہے یہ تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہے اس کو بیان کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ جن امور کو مصنف نے آٹھ ابواب میں بیان کیا ہے ان کو ان سے کم میں بھی بیان کیا جا سکتا تھا بایں طور کہ قصر احوال مسند الیہ میں سے بھی ہے اور احوال مسند میں سے بھی اور احوال متعلقات مسند میں سے بھی لہذا قصر کو احوال مسند الیہ میں ذکر کر دیا جاتا یا احوال مسند میں یا احوال متعلقات مسند میں ذکر کر دیا جاتا اور فصل و وصل احوال جملہ میں سے ہے لہذا فصل و وصل کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور ایجاب و اطناب اور مساوات اگر جملہ کے ساتھ متعلق ہیں تو یہ احوال جملہ میں سے ہیں لہذا ان کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اگر مفرد کے ساتھ متعلق ہیں تو احوال مسند الیہ یا احوال مسند میں سے ہیں لہذا ان کو احوال مسند الیہ یا احوال مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ جیسا کہ تاکید کو احوال جملہ میں سے ہونے کی وجہ سے احوال اسناد میں ذکر کیا گیا ہے علیحدہ باب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا اور تقدیم اور تاخیر کو احوال مسند الیہ اور احوال

مسند میں سے ہونے کی وجہ سے انھیں ابواب کے تحت ذکر کیا گیا ہے علیحدہ ابواب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا ہے۔حاصل یہ کہ مصنف کا علم معانی کے مقصود کو آٹھ ابواب میں ذکر کرنا اور منحصر کرنا کسی خاص فائدے پر مشتمل نہیں ہے اگر مصنف کو ذکر ہی کرنا تھا تو قصر،فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات تینوں کو دوسرے ابواب سے علیحدہ کر کے مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے خواہ مخواہ ابواب گنوانے اور ان کے درمیان وجہ حصر بیان کرنے میں کیا فائدہ ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے مطول میں خلاصہ کے طور پر ان کو مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ جن احوال کو مستقل ابواب میں ذکر کیا گیا ہے وہ احوال چونکہ بہت زیادہ متفرق ہیں اور کثرتِ مباحث کی وجہ سے دشوار بھی ہیں اس لئے ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کر دیا گیا۔اس کے برخلاف تاکید،تقدیم،تاخیر،تعریف،تنکیر وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اس لئے ان کے لئے علیحدہ علیحدہ ابواب منعقد نہیں کئے گئے۔

تنبیهٌ على تفسير الصّدق والكذبِ الّذى قد سبق اشارة ما اليه فى قوله تطابقهُ او لا تطابقهُ اختلف القائلون بانحصارِ الخبر فى الصدق ق الكذب فى تفسيرهما فقيل صدقُ الخبرِ مطابقتهُ اى مطابقة حكمه للواقع وهو الخارج الذى يكون لنسبةِ الكلامِ الخبرى و كذبهٖ اى كذب الخبر عدمها اى عدم مطابقتهٖ للواقع يعنى ان الشيئين الذَينِ او قع بينهما نسبةً فى الخبرِ لا بد ان يكون بينهما نسبة فى الواقع اى مع قطع النظر عما فى الذهن وعمّا يدلُّ عليهِ الكلامُ فمطابقة تلك النسبةِ المفهومة من الكلامِ للنسبةِ التى فى الخارجِ بانْ تكونا ثبوتِيَتينِ او سلْبِيَتَينِ صدقٌ وعدمها بانْ تكون اِحْدهما ثبوتيةً والاُخرىٰ سلبية كذبٌ۔

ترجمہ: (یہ) تنبیہ ہے صدق اور کذب کی اس تفسیر پر جس کی طرف کچھ اشارہ مصنف کے قول **تطابقه او لا تطابقهٗ** میں گذر چکا ہے جو لوگ صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے ان کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے یعنی وہ چیزیں جن کے درمیان خبر میں نسبت واقع کی جاتی ہے ضروری ہے کہ ان کے درمیان واقع میں ایک نسبت ہو اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جو ذہن میں ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جس پر کلام دلالت کرتا ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں صدق ہے اور مطابق نہ ہونا یا بایں طور کہ ان میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو کذب ہے۔

تشریح: تنبیہ، مبتدا محذوف ہٰذا کی خبر ہے یعنی **هذا تنبيه** لغت میں تنبیہ ایقاظ اور بیدار کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کا نام ہے جس کا پہلے اجمالاً ذکر ہو چکا ہو چنانچہ مصنفؒ نے وجہ حصر بیان کرتے ہوئے خبر کا ذکر کیا ہے اور پھر کلام خبری کی نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کے بارے میں **تطابقه او لا تطابقه** کا لفظ ذکر کیا ہے گویا یوں کہا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت پائی جائے گی یا نہیں اور ان دونوں کے درمیان مطابقت کا پایا جانا صدق ہے اور مطابقت کا نہ پایا جانا کذب ہے۔پس سابق میں ان دونوں کی ذات اور حقیقت کا ذکر ہو چکا ہے اگر چہ صدق اور کذب کے نام کے ساتھ ان کا موسوم ہونا معلوم نہیں ہوا ہے اور ان کا اتنا تذکرہ بہر حال فی الجملہ تذکرہ ہے۔الحاصل مصنف کے قول **تطابقه او لا تطابقه** میں جس صدق اور کذب کا اجمال ذکر ہو چکا ہے تنبیہ کے عنوان سے فاضل مصنف نے اسی اجمال کی تفصیل کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ صدق اور کذب کے درمیان خبر کے منحصر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر ان دونوں کے درمیان منحصر ہے اور جاحظ کے نزدیک غیر منحصر ہے یعنی جمہور اور نظام کا مذہب یہ ہے کہ خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب ہوگی ان کے علاوہ تیسری قسم نہیں ہوگی۔اور حافظ کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ خبر کی ایک تیسری قسم لا

صادق ولا کاذب بھی ہے۔ پھر جو حضرات صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں وہ ان کی تفسیر اور تعریف میں اختلاف کرتے ہیں۔
یہاں یہ اعتراض ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں حالانکہ خبر صدق اور کذب میں منحصر اور منقسم نہیں ہے بلکہ صادق اور کاذب میں منحصر اور منقسم ہے صدق اور کذب تو خبر کے اوصاف میں سے ہیں اقسام میں سے نہیں ہیں۔ پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا بانحصار الخبر فی الصادق والکاذب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے یا تو خبر سے پہلے یا صدق اور کذب سے پہلے پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار صفة الخبر یعنی صفت خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار الخبر فی ذی الصدق وذی الکذب یعنی خبر ذی صدق (صادق) اور ذی کذب (کاذب) میں منحصر ہے۔ اس تقدیر کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بہرحال جو حضرات کے قائل ہیں ان میں سے جمہور نے صدق اور کذب کی تعریف یہ کی ہے کہ صدق کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو اور کذب کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔

شارح نے مطابقت اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان حکم کا لفظ اس لئے مقدر مانا ہے کہ اگر حکم مقدر نہ مانا جاتا تو خبر کا واقع کے مطابق ہونا لازم آتا حالانکہ خبر تو لفظ ہوتا ہے اور لفظ مطابقت للواقع کے ساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہوتا ہے بلکہ مطابقت للواقع کے ساتھ نسبت کلامیہ متصف ہوتی ہے اور نسبت کلامیہ کہتے ہیں محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منتفی ہونا اسی کو وقوع اور لا وقوع کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور شارح کے کلام میں حکم سے یہی مراد ہے ایقاع اور انتزاع مراد نہیں ہے پس چونکہ مطابقت للواقع کے ساتھ حکم متصف ہوتا ہے اور خبر متصف نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے شارح نے حکم کا لفظ مقدر مان کر کہا کہ خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور مطابق نہ ہونا کذب ہے ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ حکم سے مراد نسبت کلامیہ ہے اور واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کلامیہ کے لئے ہوتا ہے یعنی واقع سے مراد نسبت خارجیہ ہے۔ اسی نسبت خارجیہ کو ثابت کرنے کیلئے شارح نے کہا ہے کہ وہ دو چیزیں (محکوم علیہ اور محکوم بہ) جن کے درمیان کلام خبری میں نسبت واقع کی گئی ہے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں بھی ایک نسبت ہو جو نسبت ذہنیہ اور نسبت کلامیہ کے علاوہ ہو پس اسی نسبت کا نام نسبت خارجیہ ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے (نسبت کلامیہ) اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے (نسبت خارجیہ) صدق کہلائیگا اور نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہونا کذب کہلائیگا۔ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہو یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نسبت ثبوتی ہو اور ایک سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا نہ ہو یا آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا۔

وقیل صدق الخبر مطابقتهٗ لاعتقاد المخبرِ ولو کانَ ذٰلک الاعتقادُ خطأً غیر مطابقٍ للواقع وکذبُ الخبر عدمها ای عدمُ مطابقتهٖ لاعتقاد المخبرِ ولو کان خطأً فقول القائل السَّماءُ تحتنا معتقداً ذٰلک صدقٌ وقوله السماء فوقنا غیر معتقدٍ لذٰلکَ کذبٌ والمراد بالاعتقاد الحکم الذهنی لجازم او الراهض فیعم العلم والظّن وهٰذا یشکل بخبر الشاک لعدم الاعتقاد فیهِ فیلزم الواسطة ولا یتحقق الانحصار اللهم اِلا ان یقال انه کاذبٌ لانه اِذا انتفیٰ الاعتقادُ صدق عدم مطابقةِ الاعتقادِ والکلامُ فی انّ المشکوک خبرٌ او لیس بخبرٍ مذکورٌ فی الشرح فلیطالع ثمَّهٗ۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد غلط ہو واقع کے مطابق نہ ہو، اور خبر کا کاذب ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے اگرچہ یہ غلط ہو پس قائل کا قول السماء تحتنا اسکا اعتقاد کرتے ہوئے صد

ق ہے اور اس کا قول السماء فوقنا اس کا اعتقاد نہ کرنے ہوئے کذب ہے اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو پس یہ علم اور ظن دونوں کو عام ہوگا اور شک کرنے والے کی خبر سے اشکال کیا جائے گا کیونکہ اس کی خبر میں اعتقاد نہیں ہوتا ہے پس واسطہ لازم آئے گا اور انحصار متحقق نہیں ہوگا۔ اے اللہ مگر یہ کہ کہا جائے کہ یہ کاذب ہے اسلئے کہ جب اعتقاد منتفی ہو گیا تو عدم مطابقت اعتقاد صادق آ گیا اور کلام اس بارے میں کہ مشکوک خبر ہے یا خبر نہیں ہے شرح میں مذکور ہے وہاں مطالعہ کیجئے۔

تشریح: مصنفؒ نے اس عبارت میں نظام معتزلی کے مذہب کے مطابق صدق اور کذب کی تفسیر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ نظام کے نزدیک خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا صدق ہے اگر چہ مخبر کا یہ اعتقاد غلط ہو پس اگر کسی نے السماء تحتنا کہا اور اس کو آسمان کے نیچے ہونے کا اعتقاد بھی ہے تو اس کی یہ خبر صادق کہلائیگی اگر چہ اس کا یہ اعتقاد غلط اور واقع کے خلاف ہے اور اگر اس نے السماء فوقنا کہا حالانکہ اس کو آسمان کے اوپر ہونے کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کی یہ خبر کاذب کہلائیگی۔

والمراد بالاعتقاد سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم اس حکم جازم کو کہتے ہیں جو تشکیک کو قبول نہ کرتا ہو یعنی کسی کے شک میں ڈالنے سے وہ علم اور یقین زائل نہ ہوتا ہو اور اعتقاد کے مشہور معنی یہ ہیں کہ اعتقاد وہ حکم جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرتا ہو یعنی شک میں ڈالنے سے وہ حکم زائل ہو جاتا ہو اور ظن طرف راجح کے حکم کو کہتے ہیں پس نظام کی بیان کردہ تعریف صدق و کذب میں اگر اعتقاد بمعنی مشہور مراد ہو تو صدق و کذب کی تعریف سے علم اور ظن دونوں خارج ہو جائیں گے اور یہ دونوں نہ صدق کے ساتھ متصف ہوں گے اور نہ کذب کے ساتھ اور جب ایسا ہوگا تو صدق اور کذب کے درمیان ایک واسطہ ثابت ہو جائے گا حالانکہ نظام صدق اور کذب کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے وہ حکم خواہ جازم ہو خواہ راجح ہو۔ تشکیک کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پس اس تعمیم کے بعد علم وظن دونوں اعتقاد میں داخل ہو جائیں گے اور صدق و کذب کے درمیان واسطہ باطل ہو جائے گا۔ البتہ خبر شاک کو لے کر اعتراض کیا جا سکتا ہے اس طور پر کہ شک کی خبر میں اعتقاد معدوم ہوتا ہے لہذا اس خبر کے بارے میں نہ تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس خبر کا حکم اعتقاد مخبر کے مطابق ہے اور نہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب ہوگی اور جب یہ خبر نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ متحقق ہو گیا حالانکہ نظام واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شاک کی خبر کذب میں داخل ہے اس لئے کہ جب شک کی صورت میں اعتقاد منتفی ہو گیا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جب شاک کو اعتقاد ہی نہیں ہے تو خبر اس کے اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی اور جب خبر اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہوگی اور شاک کی خبر جب کذب میں داخل ہوگئی تو واسطہ باطل ہو گیا اور صدق اور کذب میں انحصار متحقق ہو گیا۔ شارح نے اللّٰھم کہکر جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ قول اول کی بنیاد پر تو سابقہ اشکال واقع ہوگا لیکن قول ثانی کی بنیاد پر اشکال واقع نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مشکوک خبر نہیں ہے لہذا اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تیسرے قول کی بناء پر اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر ہے کاذب میں داخل ہو جائے گا جیسا کہ گذر چکا اور اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر نہیں ہے مقسم یعنی خبر ہی سے خارج ہو جائے گا لہذا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا نہ ہوگا۔

بدلیلِ قوله تعالیٰ اِذا جآءَکَ المنافقونَ قالوا نَشْهَدُ اِنَّکَ لَرَسُولُ اللّٰهِ واللّٰهُ یعلم اِنَّکَ لَرَسولُهٗ واللّٰهُ یشهدُ اِنَّ المنافقونَ لَکٰذبونَ فانهٗ تعالیٰ جعلهم کاذبینَ فی قولهم اِنَّکَ لرسولُ اللّٰهِ لِعَدمِ مطابقتهِ لاعتقادهم وان کانَ

مطابقاً للواقع۔

ترجمہ: دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹے ہیں پس اللہ نے ان کو کاذب قرار دیا ہے ان کے قول انک لرسول اللّٰہ میں کیونکہ یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

تشریح: نظام معتزلی نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول انک لرسول اللّٰہ میں کاذب قرار دیا ہے حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے واللّٰہ یعلم انک لرسولہ مگر چونکہ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اسلئے ان کا یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگا اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کیوجہ سے ہی انکوانکے اس قول اور خبر میں کاذب قرار دیا گیا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ کذب خبر کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد معتبر ہے تو اسکے مقابل یعنی صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد معتبر ہوگا اور جب ایسا ہے تو نظام کی بیان کردہ تعریف ثابت ہوگئی۔

وَرُدَّ ھٰذَ الاستدلالُ بانَّ المعنی لکاذبونَ فی الشّھادۃِ وفی اِدّعائھم المواطاۃَ فالتّکذیبُ راجعٌ الیٰ الشھادۃِ باعتبار تضمُّنھا خبراً کاذباً غیر مطابقٍ للواقعِ وھو انَّ ھٰذِہِ الشَّھادۃ من صمیمِ القلبِ وخلوصِ الاعتقادِ بشھادۃِ انَّ واللّامِ والجملۃِ الاسمیۃِ اَوْ المعنیٰ اِنَّھم لکاذبونَ فی تسمِیَتِھا ای فی تسمیۃِ ھٰذا الاخبارِ شھادۃً لانَّ الشَّھادۃ ماتکون علیٰ وفق الاعتقادِ فقولہ تسمیتھا مصدرٌ مضافٌ اِلی المفعولِ الثّانی والاوّل محذوفٌ او المعنیٰ اِنَّھم لکاذبونَ فی المشھودِ بہٖ اَعْنی قولھم اِنَّکَ لَرَسول اللّٰہِ لکن لا فی الواقع بل فی زَعْمِھم الفاسدِ واعتقادِھم الباطلِ لانّھم یعتقدون انّہ غیرُ مطابقٍ للواقع فیکونُ کاذباً فی اعتقادِھم واِنْ کان صادقاً فی نفسِ الامرِ فکانَّہٗ قیلَ اِنَّھم یزعمونَ اِنَّھم لکاذبونَ فی ھٰذَا الخبرِ الصَّادقِ وحٍ لا یکون الکذبُ اِلا بمعنیٰ عدمِ المطابقۃ للواقع فلْیتأمَّلْ لئلا یتوھَّمُ انَّ ھٰذا اِعترافٌ بکونِ الصدْقِ والکذبِ راجعینِ اِلی الاعتقادِ ۔

ترجمہ: اور رد کیا گیا یہ استدلال اس طور پر کہ معنی یہ ہے کہ یہ لوگ شہادت میں اور موافقت کا دعویٰ کرنے میں کاذب ہیں پس تکذیب شہادت کی طرف راجع ہے اس اعتبار سے کہ وہ خبر کاذب، غیر مطابق للواقع کو متضمن ہے اور وہ یہ ہے کہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہوتی ہے۔ انّ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت سے یا معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو پس مصنف کا قول تسمیتھا مصدر ہے مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے یا یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ مشہود بہ میں کاذب ہیں یعنی اپنے قول انک لرسول اللّٰہ میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس یہ خبر ان کے اعتقاد میں کاذب ہوگی اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے پس گویا یوں کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت کذب نہیں ہوگا مگر عدم مطابقت للواقع کے اعتبار سے۔ پس غور کرنا چاہیے تاکہ اس بات کا وہم نہ ہوجائے کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے نظام معتزلی کے اس استدلال کو تین طریقے پر رد کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ شہادت میں کاذب کہا ہے یعنی ان لوگوں کا یہ کہنا کہ ہم شہادت دیتے ہیں اور ہماری زبانیں ہمارے دلوں کے موافق ہیں یہ لوگ اس میں کاذب ہیں کیونکہ ان لوگوں کا مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کو انّ، لام اور جملہ اسمیہ کے

ساتھ مؤکد کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لوگ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہماری یہ شہادت خلوص اعتقاد اور دل کی گہرائیوں سے ہے حالانکہ یہ بات واقع کے مطابق نہیں ہے پس ان کی وہ شہادت جو نشہد میں مذکور ہے چونکہ واقع کے مطابق نہیں ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کی اس شہادت میں کاذب قرار دیا ہے۔ الحاصل آیت میں تکذیب مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ اس شہادت کی طرف راجع ہے جو نشہد میں مذکور ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ شہادت تو انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لہذا شہادت کو کذب کے ساتھ متصف کرنا اور اس کو کاذب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ اس کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف ہے جس کو شہادت متضمن ہے۔ اب آپ توجہ کے ساتھ یہ بات سمجھیں کہ شہادت کس کو متضمن ہے۔ شارح نے تو کہد یا کہ شہادت ایسی خبر کاذب کو متضمن ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن وہ خبر کاذب غیر مطابق للواقع کیا چیز ہے۔ سنئے منافقین نے مشہود بہ پر انّ، لام اور جملہ اسمیہ جو مفید تاکید ہیں ان کو داخل کیا ہے اور حروف تاکید اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے وہ بصمیم قلب کہا ہے اور اس کہنے میں اس کی زبان اس کے دل کے موافق ہے پس یہاں منافقین نے حروفِ تاکید داخل کر کے گویا یوں کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ زبان سے کہا ہے وہ ہمارے دلوں کے موافق ہے اور ہماری یہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہے اس پر حق جل مجدہٗ نے فرمایا کہ تمھارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ یہ شہادت صمیم قلب سے ہے کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ شہادت صمیم قلب سے نہیں ہے اور تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ تمہاری زبانیں تمھارے دلوں کے موافق ہیں کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ تمھاری زبانیں تمھارے دلوں کے موافق نہیں ہیں۔ الحاصل باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس شہادت میں جو مذکورہ دعاوی کو متضمن ہے اس لئے کاذب کہا ہے کہ یہ شہادت جو مذکورہ دعاوی کو متضمن ہے واقع کے مطابق نہیں ہے اور شارح کے قول **خبرا کاذبا غیر مطابق للواقع** سے یہی دعویٰ اور خبر مراد ہے بہرحال جب منافقین کو کاذب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کی شہادت واقع کے مطابق نہیں ہے تو اس آیت سے جمہور کا مذہب ثابت ہوگا جو صدق اور کذب کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور عدم مطابقت واقع کا اعتبار کرتے ہیں نظام معتزلی کا مذہب ثابت نہ ہوگا جو مطابقتِ اعتقاد اور عدم مطابقت کا اعتبار کرتا ہے۔

دوسرا وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی **انک لرسول اللّٰہ** میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ ان لوگوں نے اس خبر یعنی **انک لرسول اللّٰہ** کا شہادت نام رکھا ہے چنانچہ کہا ہے نشہد انک لرسول اللہ پس باری تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ کہلاتی ہے جو متکلم کے اعتقاد کے موافق ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ خبر ان کے اعتقاد کے موافق نہیں تھی۔ لہذا یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہوں گے۔ پس جب آیت کا مطلب یہ ہے تو یہ آیت نظام معتزلی کا مستدل نہیں ہوسکتی۔ شارح کہتے ہیں کہ **تسمیتھا** میں مصدر تسمیہ مفعول ثانی یعنی شہادت کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول اور فاعل محذوف ہیں تقدیری عبارت یہ ہے **تمیتھم ھذا الاخبار شھادۃ** یعنی وہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں۔

تیسرا وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں کذب مشہود بہ یعنی **انک لرسول اللّٰہ** کی طرف ہی راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ مشہود بہ یعنی **انک لرسول اللّٰہ** خبر میں کاذب ہیں لیکن ان لوگوں کو اس لئے کاذب نہیں کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر واقع اور نفس الامر میں واقع کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس لئے کاذب کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر ان کے گمانِ فاسد اور اعتقاد باطل میں واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان لوگوں کا گمان اور اعتقاد یہ تھا کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ واقع میں آنحضور ﷺ رسول نہیں ہیں ان کی یہ خبر کہ آپ رسول ہیں کاذب ہوگی۔ اگرچہ نفس الامر اور واقع میں یہ خبر صادق ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ لوگ گمان

کرتے ہیں کہ یہ لوگ اس خبر میں کاذب ہیں کیونکہ ان کے اعتقاد میں یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر صادق ہے کیونکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر واقع کے مطابق ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں واقع کے مطابق نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت میں منافقین کا کذب عدم مطابقتِ اعتقاد کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ نظام معتزلی نے ذکر کیا ہے بلکہ ان کے گمان اور اعتقاد کے اعتبار سے عدم مطابقتِ واقع کی وجہ سے یہ وضاحت اس لئے کردی گئی تا کہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ مصنف نے فی زعمھم کہہ کر اس بات کا اعتراف کرلیا ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہے۔

الجاحظُ اَنکرَ اِنحصار الخبرِ فی الصّدق والکذبِ واَثبتَ الواسطة وزعم اَنّ صدق الخبر مطابقتُهٗ للواقع مع الاعتقاد بانّه مطابِقٌ و کذبُ الخبر عدمُها ایْ عدمُ مطابقتهٖ للواقع معه ایْ مع اِعتقادِ انه غیر مطابقٍ وغیرهما ایْ غیر هٰذین القسمین وهو اربعة اعنی المطابقة مع اعتقادِ عدم المطابقة او بدونِ الاعتقاد اصلاً وعدم المطابقةِ مع اعتقادِ المطابقة او بدون الاعتقاد اصلاً لیس بصدقٍ ولا کذبٍ فکل من الصّدق والکذبِ بتفسیرهٖ اخصُّ منهُ بالتفسیرینِ السّابقینِ لانّه اِعتبر فی الصدق مطابقة الواقعِ و الاعتقادِ جمیعاً وفی الکذبِ عدم مطابقتهما جمیعاً بناءً علیٰ انَّ اعتقاد المطابقة یستلزِمُ مطابقة الاعتقادِ ضرورة توافق الواقع والاعتقادِ حینئذٍ وکذا اعتقادُ عدمِ المطابقة یستلزم عدم مطابقة الاعتقاد وقدْ اُقتصر فی التّفسیرین السّابقینِ علیٰ اَحدهما۔

ترجمہ: جاحظ نے صدق اور کذب میں خبر کے منحصر ہونے کا انکار کیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے اور گمان کیا ہے کہ خبر کا صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے علاوہ اور وہ چار ہیں یعنی مطابقت، عدمِ مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو اور عدمِ مطابقت، مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو، نہ صدق ہے اور نہ کذب ہے پس صدق اور کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے ساتھ سابقہ دونوں تفسیروں سے من نفسہ خاص ہے اس لئے کہ جاحظ نے صدق میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بناء پر کہ اعتقادِ مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو واقع اور اعتقاد کے موافق ہونے کی وجہ سے اس وقت اور ایسے ہی اعتقادِ عدم مطابقت مستلزم ہے عدمِ مطابقتِ اعتقاد کو اور سابقہ دونوں تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

تشریح: جاحظ لقب ہے اور نام عمرو بن بحر اصفہانی ہے اور کنیت ابوعثمان ہے اور جاحظ لقب اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ موصوف کی دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ابھرے ہوئے تھے اور لغت میں جاحظ کے معنی بھی یہ ہی ہیں جاحظ شیوخِ معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے تلمیذ رشید ہیں اپنے زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا ہر فن میں اس کی تصانیف موجود ہیں اور شکل وصورت میں اس قدر کریہہ اور قبیح تھا کہ بعض لوگوں نے اس کے بارے میں کہا ہے۔

لَوْ یُمسَخُ الخنزیرُ مسْخاً ثانیاً مَا کانَ اِلا دونَ مَسْحِ الجَاحِظِ

اگر سور کو دوبارہ مسخ کر کے بگاڑا جاتا تو جاحظ سے بدشکل تب بھی نہ ہوتا۔ اس کی موت بھی کتابوں کے ڈھیر کے گرنے کی وجہ سے ۲۵۵ھ میں واقع ہوئی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کے درمیان خبر کے انحصار کا انکار کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر کا صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو اس بات کا اعتقاد بھی ہو کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اس مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور ان دونوں قسموں کے علاوہ چار صورتیں ایسی ہیں جن میں نہ صدق متحقق ہوتا

ہے اور نہ کذب بلکہ وہ چاروں صورتیں صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ہیں۔(۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدمِ مطابقت کا (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مخبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا۔

یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں اول کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مخبر کو مطابقت کا اعتقاد نہیں ہے درآنحالیکہ صادق ہونے کے لئے مطابقت کا اعتقاد ضروری ہے اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق ہے درآنحالیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور آخر کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے درآنحالیکہ صادق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مطابق نہ ہونے کا اعتقاد نہیں پایا گیا درآنحالیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر جو اس بات کا اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ بہر حال ان چاروں صورتوں میں، خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کی جو تعریف اور تفسیر کی ہے وہ خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی نے جو تعریفیں کی ہیں وہ اس سے عام ہیں کیونکہ جمہور نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقتِ واقع کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقتِ واقع کا اعتبار کیا ہے۔ اور جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ واقع اور عدم مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ جس چیز میں قیود زیادہ ہوتی ہیں وہ چیز خاص ہوتی ہے اور جس میں قیود کم ہوتی ہیں وہ اس کے مقابلہ میں عام ہوتی ہے۔ پس جاحظ کی بیان کردہ تعریف میں چونکہ واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے اس کی بیان کردہ تعریف خاص ہوگی اور جمہور اور نظام کی بیان کردہ تعریفوں میں چونکہ ان میں سے ایک ایک کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے ان کی بیان کردہ تعریفیں اس کے مقابلہ میں عام ہوں گی۔

یہاں شارح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ شارح نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے یعنی مطابقت کا اعتقاد بھی ہو اور یہ ہی اعتقادِ مطابقت ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا ہے کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت واقع اور عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے بلکہ اعتقادِ عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ کذب خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور یہ ہی اعتقادِ عدمِ مطابقت ہے لفظ بناء کہہ کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقتِ اعتقاد کو اس طور پر کہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی اور مخبر اس کی مطابقت للواقع کا اعتقاد کرے گا یعنی اس کو اعتقادِ مطابقت ہوگا تو واقع اور اعتقاد دونوں میں توافق اور تطابق ہو جائے گا یعنی واقع اعتقاد کے موافق ہو جائے گا اور اعتقاد واقع کے موافق ہو جائے گا اور جب ان دونوں میں توافق اور تطابق ہو گیا تو جو چیز ان دونوں میں سے ایک کے مطابق ہوگی وہ دوسرے کے بھی مطابق ہوگی لہذا خبر جو صدق میں واقع کے مطابق ہوتی ہے وہ اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی یعنی صدق خبر میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد دونوں ہوگا اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتقادِ مطابقت، مطابقتِ اعتقاد کو مستلزم ہے اور جب اعتقاد مطابقت، مطابقتِ اعتقاد کو مستلزم ہے تو شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے درست ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح اعتقاد عدمِ مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا شارح کا یہ

کہنا کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں اعتقاد عدمِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔

بدليلِ افتریٰ علیٰ اللّٰهِ كذباً ام به جِنّة لانَّ الكُفار حصروا اِخبارَ النبیّ ﷺ بالحشر والنَّشر علیٰ ما يدُلُّ عليهِ قوله تعالیٰ اِذا مُزّ قتم كل ممزّقٍ اِنّكم لفی خلقٍ جديدٍ فی الافتراءِ والاخبارِ حال الجنةِ علیٰ سبيلِ منع الخُلوّ و لاشک انَّ المراد بالثانی ایٔ الاخبارِ حال الجِنّه لا قوله ام به جِنّة علیٰ ما سبق اِلیٰ بعضِ الاوهامِ غيرُ الكذبِ لانّهٗ قسيمهٗ ایٔ لانَّ الثّانی قسيم الكذبِ اِذالمعنی اكذبَ ام اخبر حال اَجِنّة وقسيم الشّیٔ يجبُ انْ يكون غيرهٗ وغيرُ الصّدق لانهم لم يعتقدُوْهُ ایٔ لانَّ الكُفّار و لم يعتقدوا صدْقَهٗ فلا يريدونَ فی هذَ المقامِ الصدق الذیٔ هُوبعيدٌ بمراحل عن اعتقادهم ولو قال لانهم اِعتقدو عدمَ صدقِهٖ لكانَ اظهر فمرادهم بكونهٖ خبرَ حالِ الجِنَّةِ غيرُ الصدقِ والكذب وهم عُقلاءُ من اهلِ اللّسانِ عارِفونَ باللُّغةِ فيجبُ ان يكونَ من الخبر ما ليس بصادقٍ و لا كاذبٍ حتیٰ يكون هـٰذا منهُ بزعمهم وعلیٰ هٰذا لا يتوجهُ ما قيل اِنه لا يلزم من عدمِ اعتقادِ الصّدقِ عدم الصدق لانّه لم يجعله دليلاً علیٰ عدم الصدقِ بل علیٰ عدمِ اِرادَةِ الصدق فلْيتأمل۔

ترجمہ: دلیل (یہ) ہے کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان میں جنون ہے اسلئے کہ کفار نے رسول اللہ ﷺ کے حشر ونشر کی خبر دینے کو منحصر کیا ہے اس پر جس پر باری تعالیٰ کا قول دلالت کرتا ہے جب تم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے تو ضرور ایک نئے جنم میں آؤ گے افتراء میں اور اخبارِ حالتِ جنون میں مانعۃ الخلو کے طور پر اور بلاشبہ ثانی یعنی اخبارِ حالت جنون سے مراد نہ کہ اسکے قول اَمْ بِـهٖ جِنَّةٌ سے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے غیر کذب ہے اس لئے کہ وہ اس کی قسیم ہے یعنی اسلئے کہ ثانی کذب کی قسیم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کیا جھوٹ بولا ہے یا حالتِ جنون میں خبر دی ہے اور قسیم شے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے کا غیر ہو اور غیر صدق ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یعنی اس لئے کہ کفار آپ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ اور وہ اس مقام میں اس صدق کا ارادہ نہیں کریں گے جو ان کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے اور اگر مصنف یہ کہتے اسلئے کہ کفار نے آپ کے عدم صدق کا اعتقاد کیا ہے تو زیادہ ظاہر ہوتا پس انکی مراد آپکے حالتِ جنون میں خبر دینے سے غیر صدق اور غیر کذب ہے حالانکہ وہ عاقل ہیں اہل زبان ہیں، لغت سے واقف ہیں پس واجب ہے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ صادق ہوں اور نہ کاذب ہوں حتیٰ کہ اخبار حالتِ جنون ان کے گمان میں اسی قسم سے ہے اور اس تو جیہ پر وہ متوجہ نہیں ہوتا جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقادِ صدق سے عدمِ صدق لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مصنف نے اس کو عدم صدق کی دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ عدمِ ارادہ صدق کی دلیل بنایا ہے پس غور کر لیا جائے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے پوری آیت یہ ہے وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَروا هلْ نَدُلّكم علیٰ رجلٍ يُنبّئكُم اِذا مُزّ قتم كل ممزّقٍ اِنكم لفی خلقٍ جديدٍ افتریٰ علیٰ اللّٰهِ كذباً ام به جِنّة "۔

ترجمہ: اور کفار نے کہا کیا ہم تم کو ایسے آدمی کا پتہ نہ بتادیں جو تم کو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے پورے طور پر تو تم ایک نئے جنم میں آؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ کا افتراء کیا ہے یا اس کو جنون لاحق ہو گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے حشر ونشر اور احیاء بعد الممات کی جو خبر دی تھی کفار قریش نے اس کو مانعۃ الخلو کے طور پر دو چیزوں میں منحصر کیا ہے ایک افتراء اور کذب میں دوم بحالت جنون خبر دینے میں۔ مانعۃ الخلو کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہے یا تو محمد نے اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا جنون کی حالت میں خبر دی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو لیکن اس پر یہ سوال ہو گا کہ مانعۃ الخلو کی صورت میں اگر چہ

دونوں سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا لیکن دونوں جمع ہو سکتے ہیں پس آیت کا مطلب یہ ہوگا افتراء یعنی کذب اور حالت جنون میں خبر دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جب دونوں جمع ہو سکتے ہیں تو حالتِ جنون کی خبر کاذب ہوگی اور جب حالت جنون کی خبر کاذب ہوگئی تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مصنف کا مقصود اس آیت سے واسطہ ثابت کرنا ہے مناسب بات یہ تھی کہ یوں کہا جاتا ہے کہ افتراء اور اخبار حالتِ جنون میں مانعۃ الخلو اور مانعۃ الجمع دونوں ہیں یعنی نہ یہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں اور نہ ہی دونوں باتیں مرتفع ہوسکتی ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں مانعۃ الخلو کے ذکر پر اکتفاء کرلیا گیا ورنہ مراد دونوں ہیں اور کفار کے قول کا منشاء یہ ہے کہ افترىٰ على الله كذبا ام به جنة قضیہ منفصلہ حقیقیہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو ہے جیسے العدد اما زوج او فرد منفصلہ حقیقیہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو ہے۔

الحاصل کفار قریش نے آنحضورﷺ کے حشر ونشر کی خبر دینے کو افتراء اور اخبار حالتِ جنون میں مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کے طور پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ دونوں باتیں نہ جمع ہوسکتی ہیں اور نہ مرتفع ہوسکتی ہیں اور جب ایسا ہے تو کفار کی مراد یہ ہے کہ ثانی یعنی اخبار حالتِ جنون غیر کذب ہے۔شارح نے ثانی سے مراد اخبار حالت جنون لیا ہے اور اَم بِہ جِنَّۃ جو اس آیت میں مذکور ہے مراد نہیں لیا جیسا کہ بعض لوگوں نے یہی مراد لیا ہے۔شارح کے ام به جنة مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ ام به جنة میں استفہام ہے اور استفہام صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔پس اگر ثانی سے مراد ام به جنة ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ام به جنة غیر کذب ہے اور شے کی نفی اس بات کی فرع ہے کہ اس شے کا ثبوت صحیح ہو لہذا ام بہ جنۃ کے غیر کذب ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ام بہ جنۃ کا کذب ہونا بھی صحیح ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ام بہ جنۃ استفہام کی وجہ سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا ہے پس اس مجبوری کی وجہ سے شارح نے ثانی سے اخبار حالتِ جنون مراد لیا ہے نہ کہ ام بہ جنۃ۔بہر حال شارح نے دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اس لئے کہ آیت میں ثانی یعنی اخبار حالت جنون کو کذب کی قسیم بنایا گیا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں اَكَذَبَ اَمْ اَخبرَ حال الجِنَةِ یا تو آپ نے جھوٹ بولا یا حالت جنون میں خبر دی اور قسیم شے، شے کا غیر ہوتی ہے لہذا اخبار حالتِ جنون کذب کا غیر ہے اور اخبار حالتِ جنون غیر صدق بھی ہے کیونکہ کفار آنحضورﷺ کی عداوت کی وجہ سے آنحضورﷺ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپ صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام میں یعنی مقام انکار میں آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کر سکتے تھے۔

الحاصل جب کفار نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ تک نہیں کیا تو ان کے نزدیک اخبار حالت جنون غیر صدق ہوگی اور جب اخبار حالتِ جنون غیر کذب بھی ہے اور غیر صدق بھی تو صدق اور کذب کے درمیان لاصدق اور لاکذب کا واسطہ ثابت ہوگیا۔شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لانهم لم يعتقدوه کے بجائے لانهم اعتقدوا عدم صدقه فرماتے تو زیادہ ظاہر ہوتا کیونکہ عدم اعتقادِ صدق کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کفار کو آپ کے صدق کا اعتقاد تو نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں آپکو صادق سمجھتے ہوں اور ایسا سمجھنے کی صورت میں یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی اور جب یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی تو صدق وکذب کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہوگا اور اس آیت سے جاحظ کا مذہب ثابت نہ ہوگا اس کے برخلاف اعتقادِ عدم صدق کی صورت میں یہ بات ناممکن ہے کہ کفار آپ کے عدم صدق کا اعتقاد رکھتے ہوں اور اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں یہ خبر بالیقین غیر صدق ہوگی اور صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت ہوگا۔الحاصل لم يعتقدوه یعنی عدم اعتقادِ صدق کے مقابلہ میں اعتقدوا عم صدقه یعنی اعتقاد عدم صدق مدعیٰ یعنی واسطہ ثابت کرنے میں زیادہ ظاہر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آنحضورﷺ کے حالتِ جنون میں خبر دینے سے کفار کی مراد یہ ہے کہ یہ خبر غیر صدق اور غیر کذب ہے و هم عقلاء سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ

ثابت ہوگیا لیکن کفار کے قول سے ثابت ہوا ہے اور کفار کا قول غیر معتبر ہے لہٰذا یہ دلیل غیر معتبر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے موافق میں اہل لغت اور اہل زبان کا اعتبار ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ وہ کافر ہے یا غیر کافر پس کفار قریش بھی چونکہ اہل عقل، اہل زبان اور لغت عرب کے جاننے والے ہیں اس لئے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے لئے ان کے قول کا اعتبار کرلیا گیا۔ بہر حال اخبار، حالتِ جنون سے جب کفار کی مراد غیر صدق اور غیر کذب ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض خبریں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں حتیٰ کہ کفار کے گمان کے مطابق اخبار حالتِ جنون بھی اسی قسم سے ہے یعنی نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے۔

وعلیٰ هذا سے شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے علامہ خلخالی کا اعتراض بھی دفع ہوگیا ہے اس طور پر کہ علامہ خلخالی نے کہا ہے کہ مصنف کا قول لم یعتقدوہ غیر صدق کی دلیل نہیں ہے کیونکہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم صدق پر دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ فلایر دیدون اور فمرادھم سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم ارادۂ صدق پر دلیل بنایا ہے اس طور پر کہ کفار نے اخبارِ حالت جنون سے رسول اللہ کے صدق کا ارادہ نہیں کیا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کفار رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس جب کفار آپ ﷺ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو انھوں نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کیا ہوگا۔ الحاصل مصنف کا قول صدق کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ عدم ارادۂ صدق کی دلیل ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے بہر حال شارح نے فلایریدون اور فمرادھم سے جو تقریر کی ہے اس تقریر کے بعد خلخالی کا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

وَرُدَّ هٰذا الاستدلالُ بِاَنَّ المعْنیٰ اَیْ معنیٰ اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ اَمْ لَمْ یفترِ فعُبِّرَ عنه اَیْ عن عدمِ الافتراءِ بالجِنَّةِ لِاَنَّ المجنونَ لا اِفتراءَ لَهٗ لانَّهُ الکذِبُ عن عمدٍ و لا عمدَ للمجْنونَ فالثانی لیسَ قسِیماً للْکذِبِ مطْلقاً بلْ لمَا هو اَخصُّ منه اعنی الافتراءَ فیکون هٰذا حَصْراً للخبرِ الکاذبِ بزعمهم فی نوعیه اعنی الکذِبَ عن عمدٍ و الکذِبَ لا عن عمدٍ

ترجمہ: اور رد کردیا گیا یہ استدلال بایں طور کہ معنی یعنی اَم بِهٖ جِنَّةٌ کے معنی اَم لَم یفتر ہیں پس تعبیر کردیا گیا اس کو یعنی عدم افتراء کو حالتِ جنون کے ساتھ کیونکہ مجنون کے لئے افتراء نہیں ہوتا اس لئے کہ افتراء عمداً کذب کا نام اور مجنون کے لئے عمد نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کی قسیم نہیں ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسیم ہے پس یہ ان کے گمان میں خبر کاذب کو اس کی دو قسموں یعنی کذب عمد اور کذبِ غیر عمد میں منحصر کرنا ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جاحظ کا یہ استدلال مردود ہے یعنی جاحظ کا یہ کہنا کہ ثانی یعنی اخبارِ حالتِ جنون سے کفار کی مراد یہ ہے کہ اخبار حالتِ جنون غیر کذب ہے اور کذب کی قسیم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اَم بِهٖ جنة کے معنی ہیں اَم لَم یفتر گویا کفار نے یوں کہا افتریٰ علیٰ اللّٰه کذبا ام لم تفتر پس عدم افتراء کو بطریق مجاز مرسل جِنة یعنی حالت جنون کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا اس طور پر کہ اخبار حالت جنون کے لئے عدم افتراء لازم ہے اور اخبارِ حالتِ جنون اس کا ملزوم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا۔ الحاصل آیت میں اخبارِ حالتِ جنون سے مراد عدم افتراء ہے اور عدم افتراء اس لئے مراد ہے کہ مجنون کی طرف سے افتراء متحقق نہیں ہوسکتا ہے اور مجنون کی طرف سے افتراء اس لئے نہیں ہوسکتا کہ افتراء کہتے ہیں عمداً کذب کو اور مجنون کے لئے عمد اور قصد نہیں ہوتا ہے۔ پس اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے کہا کہ محمد نے اللہ پر افتراء کیا ہے یعنی عمداً اور قصداً جھوٹ بولا ہے یا حالتِ جنون میں خبر دی ہے یعنی بلا قصد جھوٹ بولا ہے اور جب ایسا ہے تو کذب کی دو قسمیں ہوئیں ایک کذب عمد جس کو فتراء کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ دوم کذب غیر عمد جس کو اخبار حالتِ جنون کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ پس اخبار حالتِ جنون (کذبِ غیر عمد) مطلق کذب کی قسیم نہیں ہوئی بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسیم ہوئی

اور جب اخبار حالتِ جنون مطلقِ کذب کی قسم نہیں ہے تو اخبار حالتِ جنون کو غیر کذب کہنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ اخبار حالتِ جنون کذب ہے اگر چہ کذبِ غیر عمد ہے۔ گویا کفار نے یوں کہا کہ محمد کی حشر ونشر کے بارے میں یہ خبر بالیقین کاذب ہے اور یہ خبر کاذب کذب کی دو قسموں (کذب عمد اور کذب غیر عمد) میں منحصر ہے یعنی یا تو کذب عمد میں داخل ہے اور یا کذب غیر عمد میں اور جب ایسا ہے تو ثانی یعنی اخبار حالت جنون کذب ہوئی نہ کہ غیر کذب اور جب اخبار حالت جنون کذب ہوئی تو اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوا۔

احوال الاسنادِ الخبریٰ وھو ضَمُّ کلمةٍ او ما یجریٰ مجرٰھا اِلیٰ اُخریٰ بحیث یفید المخاطبَ انّ مفھوم احدِھما ثابتٌ لمفھومِ الاُخریٰ او منفِیٌّ عنہُ وانّما قدَّم بحث الخبرِ لعظمِ شانہٖ وکثرةِ مباحثہٖ ثمَّ قدَّمَ احوال الاسنادِ علیٰ احوال المسندالیہ والمسندِ مع تأخرِ النسبةِ عن الطّرفینِ لانّ البحث ھُنا اِنّما ھو عن احوالِ اللّفظِ الموصوفِ بکونہٖ مسنداً الیہِ او مسنداً وھٰذا الوصفُ انّما یتحقق بعدَ تحقُّقِ الاسنادِ والمتقدّمُ علی النسبةِ انّما ھو ذاتُ الطّرفینِ ولا بحثَ لنَا عنھا۔

ترجمہ: (یہ) احوال اسناد خبری ہے اور وہ کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے لئے ثابت ہے یا اس سے منفی ہے اور خبر کی بحث کو مقدم کیا اس کی عظمت شان اور اس کی کثرتِ مباحث کی وجہ سے پھر احوالِ اسناد کو احوالِ مسند الیہ اور احوالِ مسند پر مقدم کیا باوجودیکہ نسبت طرفین سے مؤخر ہوتی ہے اس لئے کہ یہاں بحث اس لفظ کے احوال سے ہے جو مسند الیہ یا مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہے اور یہ وصف تحققِ اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور نسبت پر مقدم ذاتِ طرفین ہے اور ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

تشریح: **احوال الاسناد الخبری** خبر ہے اور اس کا مبتدا **الباب الاول** محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے **الباب الاول احوال الاسنادالخبری** مگر اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوگا کہ احوال اسناد کا الباب الاول پر حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ احوال اسناد سے مراد وہ امور ہیں جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تاکید، عدم تاکید، اسناد کا حقیقتِ عقلیہ ہونا اور مجاز عقلیہ ہونا اور یہ سب چیزیں الباب الاول کا غیر ہیں اس لئے کہ الباب الاول تو الفاظ ہیں پس مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے خبر کا مبتدا پر حمل کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے **الباب الاول مباحثُ احوالِ الاسناد الخبری** یا **عباراتُ احوال الاسناد الخبری** یعنی باب اول احوال اسناد خبری کے مباحث یا عبارات ہیں۔ پس مباحث اور عبارات بھی چونکہ الفاظ ہیں اس لئے مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت پائی گئی اور جب مطابقت پائی گئی تو حمل بھی درست ہوگا۔ ایک اعتراض مصنف پر وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ امور جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں اور جن کا نام احوال ہے مثلاً حقیقتِ عقلیہ، مجاز عقلیہ، تاکید، عدم تاکید وغیرہ وہ جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص سے کہا گیا **اِبْنِ لِیْ نصْراً** میرے لئے محل بنا۔ پس اگر یہ شخص بذات خود تعمیر کا اہل ہے تو یہ اسناد حقیقتِ عقلیہ ہوگی ورنہ تو مجاز عقلی ہوگی۔ اسی طرح اگر مخاطب ایسا آدمی ہے جو بآسانی تعمیل حکم کر لیتا ہے تو اس سے بغیر تاکید کے اِضرب کہا جائے گا اور اگر انتہائی سرکش ہے اور اس میں تعمیل کا جذبہ بالکل نہیں ہے تو اس سے اِضرِبَنَّ نون مشددہ کے ذریعہ تاکید کے ساتھ کلام کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ سرکش نہیں ہے تو پھر نون خفیفہ کے ذریعہ مؤکد کر کے اضربَن کہا جائے گا۔ بہر حال یہ امور جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کیوں کیا گیا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ انشاء کیلئے خبر اصل ہے اور بلغاء کی نظر میں خبر ہی مقصود اعظم ہے پس خبر کے اصل اور مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مقید کر دیا گیا ورنہ اس قید کے ذریعہ انشاء کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔

شارح نے اسناد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسناد کہتے ہیں ایک کلمہ کا یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طور پر ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں کلموں میں سے ایک یعنی محکوم بہ کا مفہوم دوسرے یعنی محکوم علیہ کے لئے ثابت ہے یا محکوم علیہ سے منفی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بحث خبر کو بحث انشاء پر اس لئے مقدم کیا کہ خبر کی شان عظیم ہے اور اس کے مباحث کثیر ہیں اور اس کی شان عظیم اس لئے ہے کہ تمام اعتقادیات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اکثر محاورات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اس کے مباحث کثیر اس لئے ہیں کہ وہ خواص اور نکات جن کا بلغاء اعتبار کرتے ہیں ان کا اکثر وقوع خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا ہے حالانکہ اسناد نسبت کا نام ہے اور نسبت طرفین (مسند الیہ اور مسند) سے مؤخر ہوتی ہے لہٰذا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ مسند الیہ اور مسند کے احوال پہلے ذکر کئے جاتے اور اسناد کے احوال بعد میں مذکور ہوتے لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں یعنی علم معانی میں اس لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو لفظ مسند الیہ ہونے یا مسند ہونے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ ہونا یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے کیونکہ جب تک احد الطرفین کا آخر کی طرف اسناد نہیں ہوگا اس وقت تک ایک مسند الیہ اور ایک مسند نہیں ہوگا اور جب یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے تو یہاں بھی مسند الیہ اور مسند کے احوال کو بعد میں ذکر کیا گیا ہے اور اسناد کے احوال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اور رہا مسند الیہ اور مسند کا اسناد اور نسبت پر مقدم ہونا تو وہ ذات کے اعتبار سے مقدم ہیں نہ کہ مذکورہ وصف کے اعتبار سے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ علم معانی میں مذکورہ وصف کے اعتبار سے لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے ذات طرفین سے بحث نہیں کی جاتی۔ حاصل یہ ہے کہ معترض ذات طرفین کا اعتبار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذات طرفین وجود میں طبعاً اسناد سے مقدم ہے لہٰذا مناسب بات یہ تھی کہ ان کے احوال کو وضعاً بھی اسناد کے احوال پر مقدم کیا جاتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علم معانی میں ذات طرفین مقصود نہیں ہے بلکہ مسند الیہ ہونے اور مسند ہونے کا وصف مقصود ہے اور یہ وصف چونکہ اسناد کے وجود کے بعد متحقق ہوتا ہے اس لئے اسناد طبعاً مقدم ہوگی اور جب اسناد طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً بھی مقدم کر دیا گیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

لاشکَّ انَّ قصدَ المخبرِ اَیْ مَنْ یکونُ بصددِ الاخبارِ والاعلامِ والا فالجملةُ الخبریّةُ کثیرا ما تُوْرَدُ لاغراضٍ اُخَرَ غیرِ اِفادةِ الحکمِ اولازمِهٖ مثْلُ التَّحَزُّنِ وَالتَّحسُّرِ فی قوله تعالیٰ حِکایَةً عَنِ امْرَأَةِ عمرانَ ربِّ اِنی وضعْتُها اُنْثٰی وما اَشبهَ ذٰلکَ بخبرِهٖ متعلقٌ بقصدِ اِفادةُ المخاطبِ خبرُ اِنَّ اِمّاالحکمَ مفعول الافادةِ اوکونَهٗ اَیْ کونَ المخبرِ عالماً بهٖ اَیْ بالحکمِ والمرادُ بالحکمِ ههُنا وقوع النسبة اولا وقوعها وکونه مقصوداً للمخبرِ بخبرِهٖ لا یستلزِمُ تحققُهٗ فی الواقع وهذ مراد من قال ان الخبر لا یدل علیٰ ثبوت المعنیٰ وانتفائه والا فلا یخفیٰ انَّ مدلول قولنا زیدٌ قائمٌ ومفهومَهٗ انَّ القیام ثابتٌ لزیدٍ وعدم ثبوتِهٖ لهٗ اِحتمالٌ عقلیٌّ لامدلولُ اللَّفظِ ولامفهومهٗ فلْیُفْهَمْ۔

ترجمہ: بلاشبہ مخبر کا مقصد یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو ورنہ جملہ خبریہ بسا اوقات افادۂ حکم یا لازم افادۂ حکم کے علاوہ دوسری بہت سی اغراض کے لئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم اور حسرت جیسے امرأۃ عمران کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کے قول میں ہے اے میرے رب میں نے لڑکی جنی ہے اور اس کے مشابہ اپنی خبر سے، بخبرہ قصد سے متعلق ہے مخاطب کو فائدہ دینے کا یہ اِنّ کی خبر ہے یا تو حکم کا افادہ کا مفعول ہے یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا اور یہاں حکم سے مراد وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت ہے اور اس کا مقصود مخبر ہونا اس کی خبر سے اس کے واقع میں متحقق ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور یہ اس شخص کی مراد ہے جس نے کہا کہ خبر ثبوت معنی اور انتفاء معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے ورنہ تو مخفی نہیں ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے لئے قیام کا عدم ثبوت تو وہ احتمال

عقلی ہے لفظ کا مدلول اور لفظ کا مفہوم نہیں ہے اس کو خوب سمجھ لیا جائے۔

تشریح: لاشک ان قصد الخبر سے لیکر فینبغی تک احوال اسناد کے بیان کی تمہید ہے اور حاصل اس کا یہ کہ مخبر اپنی خبر سے دو باتوں میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے یا تو اس کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے اور یا اس کو اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے۔ حکم کا فائدہ پہنچانا تو اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب کو حکم کا علم تو ہو لیکن متکلم کے عالم بالحکم ہونے کا علم نہ ہو۔ مثلاً زید مر گیا اور مخاطب کو اس کا علم نہیں ہوا پس ایک شخص نے آ کر کہا زید مات زید مر گیا۔ تو اس کلام سے متکلم کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے اور اگر مخاطب کو زید کے مرنے کا علم پہلے سے ہے مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ متکلم کو بھی اس کا علم ہے پس متکلم نے کہا زید مات بھائی زید مر گیا تو اس کلام سے متکلم کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ مجھے بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں مخبر سے مراد وہ ہے جو خبر دینا چاہتا ہے اور اطلاع دینا چاہتا ہے۔ جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے کیونکہ مخبر بمعنی اول کی خبر ہی مذکورہ دو باتوں میں منحصر ہے اور مخبر بمعنی ثانی کی خبر یعنی خبریہ کا تلفظ کرنا مذکورہ دو باتوں میں منحصر نہیں ہے کیونکہ جملہ خبریہ مذکورہ دو باتوں کے علاوہ اور دوسری اغراض کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً اظہار غم کے لئے جیسے عمران کی بیوی اور مریم کی والدہ نے مریم کی ولادت پر کہا تھا رب انی وضعتها انثیٰ یہ جملہ خبریہ اظہار غم کے لئے اس لئے ہے کہ عمران کی بیوی لڑکے کی امید لگائے بیٹھی تھی اور خلاف امید پیدا ہوگئی لڑکی اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ خلاف امید کام پر آدمی رنجیدہ ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ جملہ خبریہ بلا شبہ اظہار غم کے لئے ہوگا اسی طرح جملہ خبریہ اظہار حسرت کے لئے لایا جاتا ہے مثلاً حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے بوڑھاپے پر حسرت و یاس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا تھا ربّ انی وَهَنَ العظم منی ملاحظہ فرمائیے ان دونوں جملوں کا مخاطب اللہ جل شانہ ہے اور وہ ان دونوں کے حکم سے بھی واقف ہے اور متکلم بالحکم کے عالم ہونے سے بھی واقف ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں جملے مذکورہ دو باتوں میں سے کسی کا فائدہ دینے کے لئے نہیں ہوں گے بلکہ ان کے علاوہ دوسری اغراض مثلاً اظہار غم اور اظہار حسرت کے لئے ہوں گے۔ اسی طرح جملہ خبریہ اظہار فرحت کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً کسی نے کہا حضرنی الافاضلُ میرے پاس افاضل آئے۔ اس جملہ سے نہ تو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے اور نہ اپنے عالم بالحکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے بلکہ صرف فرحت کا اظہار مقصود ہے۔

الحاصل متن میں مخبر سے مراد وہ شخص ہے جو خبر دینے کے درپے ہو اور خبر دینا چاہتا ہو محض جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے کا والا مراد نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بخبرہ قصد کے متعلق ہے اور افادہ انّ کی خبر ہے اور حکم افادہ کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مخاطب ہے اور فاعل محذوف ہے تقدیری عبارت ہے افادته المخاطب اما الحكم شارح کہتے ہیں کہ متن میں حکم سے مصنفؒ نے وقوع نسبت یا وقوع نسبت مراد لیا ہے اصل میں حکم کا اطلاع کئی معنی پر ہوتا ہے (۱) نسبت کلامیہ جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم علیہ سے منتفی ہونا ہے یہ ہی ارباب عربیت کی اصطلاح ہے اور وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت سے یہ ہی معنی مراد ہیں (۲) حکم کا اطلاق اذعانِ نسبت اور ادراکِ نسبت پر بھی کیا جاتا ہے یہ ہی ارباب معقول اور مناطقہ کی اصطلاح ہے اور ارباب معقول اس کو ایقاع اور انتزاع کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ بھی حکم کہلاتا ہے اور یہ اصولیین کی اصطلاح ہے (۴) خطاب سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی وجوب وغیرہ اس کو بھی حکم کہتے ہیں اور یہ فقہاء کی اصطلاح ہے بہر حال اس جگہ حکم سے وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت مراد ہے اور مخبر کا اپنی خبر سے حکم بمعنی وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت مقصود ہونا اس حکم کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر مخبر نے اپنی خبر سے مخاطب کو وقوع نسبت یعنی نسبت کے واقع ہونے کا فائدہ پہنچایا تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ نسبت واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو مثلاً زید قائم جملہ خبریہ ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیام واقع میں زید کے لئے ثابت ہے مگر یہ اس بات

کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوتِ قیام واقع اور نفس الامر میں بھی محقق ہو یعنی نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ خبر صادق نہ ہو بلکہ کاذب ہو شارح کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنی اور انتفاءِ معنی یعنی ثبوت حکم اور انتفاءِ حکم پر دلالت کرتی ہے ان کی مراد بھی یہ ہی ہے کہ حکم کا مقصودِ مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی ان لوگوں کی مراد یہ نہیں ہے کہ خبر ثبوت حکم مثلاً ثبوتِ قیام لزید پر دلالت نہیں کرتی ہے یا انتفاءِ حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حکم واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو کیونکہ خبر کا کاذب ہونا ممکن ہے۔ شارح نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام، زید کے لئے ثابت ہے اور قیام کا زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں عدم ثبوت عقلی احتمال ہے۔ لفظ کا مدلول اور مفہوم نہیں ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان حضرات کا یہ کہنا کہ خبر ثبوت حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ خبر سے حکم کا مقصود مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

وَيُسَمَّى الاَوَّلُ اىُ الحكم الذى يُقصَد بالخبر اِفادَتَهُ فائدَةَ الخبرِ و الثّانى اىُ كونُ المخبرِ عالماً به لازِمَهَا اىُ لازِمَ فائدة الخبر لانَّهُ كلما افاد الحكمَ اَفادَ انَّه عالمٌ به وليسَ كلّما افاد انَّه عالمٌ بالحكم افادَ نفس الحكمِ لجوازِ ان يكونَ الحُكمُ معلوماً قبلَ الاخبارِ كما فى قولنا لمَنْ حفِظَ التَّورٰة قد حفِظْتَ التورٰة وتسمية مثل هٰذا الحكمِ فائدة الخبر بناءً علىٰ انه من شانه ان يقصدَ بالخبر ويُستَفادُ منهُ و المُرادُ بكونه عالماً بالحكمِ حصولُ صورةِ الحكمِ فى ذهْنه وههُنا اَبحاث شريفةٌ سمحْنا بها فى الشرح ـ

ترجمہ: اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس حکم کا جسکے افادہ کا خبر سے قصد کیا جاتا ہے فائدۃ الخبر اور ثانی کا یعنی مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا لازم فائدۃ الخبر اسکے کہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دے گا تو عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے گا اور یہ بات نہیں کہ جب بھی عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخاطب کو خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو جیسا کہ ہمارے قول میں اس شخص کیلئے جس نے تورات یاد کی ہے قد حفظتَ التوراتَ اور اس جیسے حکم کا فائدۃ الخبر نام رکھنا اس پر مبنی ہے کہ اس کی شان یہ ہے کہ خبر سے اسکا قصد کیا جائے اور اس سے استفادہ کیا جائے اور مخبر کے عالم بالحکم ہونے سے مراد اسکے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں ہم نے شرح میں انکی سخاوت کی ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر مخبر کا اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام فائدۃ الخبر ہے کیونکہ یہ فائدۃ خبر پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مخبر کا اپنی خبر سے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام لازم فائدۃ الخبر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عالم بالحکم ہونے کے افادہ کا نام لازم فائدۃ الخبر اس لئے ہے کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے اس طور پر کہ مخبر اپنی خبر سے مخاطب کو جب بھی حکم کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ ضرور پہنچائے گا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ مخبر جب بھی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچائے تو وہ نفس حکم کا بھی فائدہ پہنچائے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ مخاطب کو مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو مثلاً ایک شخص نے حافظ تورات سے کہا قد حفظتَ التوراتَ ملاحظہ فرمایئے حافظ تورات کو اپنے حافظ تورات ہونے کا علم حاصل ہے مگر مخبر نے جب یہ خبر دی تو اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ تیرے حافظ تورات ہونے کا علم مجھے بھی حاصل ہے۔ بہر حال اول کے لئے ثانی لازم ہے مگر ثانی کے لئے اول لازم نہیں ہے اور جب ثانی لازم ہے تو اس کا نام بھی لازم فائدۃ الخبر رکھ دیا گیا۔

وتسمية مثل هٰذا الحكم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ حافظ تورات ہے جب قد حفظتَ التوراةَ کہا گیا تو حفظ تورات کا حکم تو فائدۃ الخبر ہوا اور اس بات کا فائدہ پہنچانا کہ میں بھی اس کو جانتا ہوں لازم فائدۃ الخبر ہوا۔ اب سوال یہ

ہے کہ جب مخاطب کو حفظ تورات کا حکم مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے تو خبر نے اس حکم کا فائدہ کہاں دیا اور جب خبر نے اس حکم کا افادہ نہیں کیا تو اس کا فائدۃ الخبر نام رکھنا کیسے درست ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ فائدۃ الخبر سے مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کا فائدہ بالفعل خبر سے مستفاد ہو اور بالفعل مقصود ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان یہ ہو کہ وہ خبر سے مقصود اور مستفاد ہو سکتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ اگر بالفرض مخاطب کو اپنے حافظِ تورات ہونے کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہوتا تو اس حکم کا فائدہ اسی خبر سے حاصل ہوتا بہر حال حفظ تورات کے حکم کا فائدۃ الخبر نام رکھنا درست ہے۔

والمراد بکونہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افادۂ حکم کے لئے مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ لازم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخبر نے مخاطب کو ایک خبر دی مگر خود مخبر کو اس خبر میں شک یا ظن یا وہم ہے تو اس صورت میں افادۂ حکم تو پایا گیا لیکن مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ نہیں پایا گیا۔اور جب ایسا ہے تو لزوم باقی نہ رہا۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب ہم علم سے اعتقاد جازم نا قابل تشکیک مراد لیتے حالانکہ علم سے ہماری یہ مراد نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ہے مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا اور مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت جس طرح اعتقاد کی صورت میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح ظن،شک اور وہم کی صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو ظن وغیرہ کی صورتوں میں بھی عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا اور جب ہر صورت میں افادۂ حکم کے ساتھ عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ،افادۂ حکم کے لئے لازم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وقد یُنَزَّلُ المخاطبُ العالِمُ بهما ای بفائدة الخبر ولازمها منزِلَةَ الجاهلِ فیُلْقیٰ الیه الخبرُ و اِنْ کانَ عالماً بالفائدتین لِعدم جریِهٖ علیٰ موجب العِلْمِ فانَّ من لا یجریٰ علیٰ مقتضیٰ علمهٖ هُو والجاهلُ سواءٌ کما تقولُ للعالمِ التَّارکِ للصَّلوٰة والصَّلوٰة واجبةٌ وتنزیلُ العالمِ بالشیء منزِلَةَ الجاهلِ بهٖ لاعتباراتٍ خطابیةٍ کثیرةٌ فی الکلامِ منهُ قولهُ تعالیٰ ولقد عَلِموا لَمَنِ اشْتراهُ مالهُ فی الاٰخرَةِ من خلاقٍ وَلَبِئْسَ ما شروْا بهٖ اَنْفُسَهم لو کانوا یعلمون بل تنزیلُ وجودِ الشیْ منزِلةَ عدمهٖ کثیرٌ منهُ قولهُ تعالیٰ ومارَمیتَ اِذْ رمیتَ ۔

ترجمہ: اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں یعنی فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے عالم مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں پس اس کی طرف خبر کو ڈالا جاتا ہے اگر چہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہے اس کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس لئے کہ جو شخص اپنے علم کے مقتضی پر نہیں چلتا ہے وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تو بے نمازی عالم سے کہے نماز فرض ہے اور عالم بالشی کو جاہل بالشی کے مرتبہ میں اتارنا اعتباراتِ خطابیہ کی وجہ سے کلام میں بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور یہود اتنا جانتے تھے کہ جس شخص نے اس کو اختیار کیا اس کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جان فروخت کی ہے کاش وہ اس کو جانتے بلکہ وجود شے کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا (یہ) قول ہے اور آپ نے نہیں پھینکا جب آپ نے پھینکا۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اس لئے متکلم اس کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسی خبر پیش کرتا ہے جیسا کہ جاہلوں کے سامنے پیش کی جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں اور دونوں برابر اس لئے ہیں کہ علم کا ثمرہ اور علم سے مقصود بالذات عمل ہے اور عمل دونوں سے منتفی ہے لہذا دونوں برابر ہوں گے اور جس خبر کو جاہل کے سامنے پیش کرنا درست ہوگا اس خبر کو بے عمل عالم کے سامنے بھی پیش کرنا درست ہوگا مثلاً بے نمازی فائدۃ الخبر کے عالم سے آپ یوں کہیں "الصلوٰة واجبة" بھائی نماز فرض ہے ملاحظہ

فرمایئے مخاطب ایسا آدمی ہے جو فائدۃ الخبر یعنی نماز کے فرض ہونے کو جانتا ہے مگر چونکہ وہ اس علم اور جاننے کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو ایسے مخاطب کے مرتبہ میں اتار لیا گیا جو فرضیت صلوٰۃ سے ناواقف ہے اور پھر اس کے سامنے یہ خبر پیش کی گئی کہ نماز فرض ہے۔ یہ مثال تو اس کی ہے جبکہ فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مثلاً حامد نے زید کو مارا اور حامد کو یہ بھی معلوم ہے کہ خالد کو بھی میرے مارنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود حامد خالد کی موجودگی میں زید کو مارنے کے سلسلے میں شاہد سے اس طرح سرگوشی کرتا ہے گویا حامد، خالد سے اس کو چھپانا چاہتا ہے پس خالد نے حامد کو جو لازم فائدۃ الخبر کا علم رکھتا ہے لازم فائدۃ الخبر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہا ضربت زیداً حضور مجھے معلوم ہے کہ آپ نے زید کو مارا ہے ملاحظہ فرمایئے یہاں حامد کو لازم فائدۃ الخبر یعنی خالد کے عالم بالحکم ہونے کا علم ہے مگر خالد نے حامد کو لازم فائدۃ الخبر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس خبر کا مخاطب کیا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر اس کو دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے خبر پیش کی جاتی ہے مثلاً عارف مومن ہے اور اس کو اپنے مومن ہونے کا علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ واصف کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضیٰ کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کی وجہ سے واصف، عارف کو ان دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہتا ہے اللہ کے بندے تو مومن ہے اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے رسول ہیں۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اس کی تین صورتیں ہیں تو مصنف کا ہما ضمیر تثنیہ کیساتھ ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ہما کی ضمیر مجموعہ امرین کی طرف راجع ہے ورنہ یہ ہے کہ کبھی دونوں کے مجموعہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے اور یہ اسوقت بھی صادق آئے گا جب کہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور اس وقت بھی صادق آئے گا جب کہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر تثنیہ لانے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح نے مزید ترقی کر کے کہا ہے کہ اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے عالم بالشی کو جاہل بالشے کے مرتبہ میں اتارنا کلام میں بہت زیادہ ہے خواہ وہ فائدۃ الخبر کا عالم ہو یا لازم فائدۃ الخبر کا خواہ ان دونوں کے علاوہ کا۔

شارح کا یہ کلام مصنف کے ذکر کردہ کلام سے عام ہے اور اس پر ترقی ہے کیونکہ مصنف کے کلام میں تو فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا ہی مذکور ہے اور شارح کے اس کلام میں مطلق عالم کو اگر چہ وہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے علاوہ کا عالم ہو) جاہل کے مرتبہ میں اتارنا مذکور ہے، مثلاً باری تعالیٰ نے یہود بے بہبود کے بارے میں فرمایا ہے اور یہود کو معلوم ہے کہ جس شخص نے سحر کی کتاب کو تورات کے بدلے میں لیا ہے اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بہت بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جانوں یعنی اپنی جانوں کے حصوں کو فروخت کیا ہے کاش ان کو اس استبدال کی برائی کا علم ہوتا ملاحظہ فرمایئے اس آیت کے شروع میں یہود کے لئے علم ثابت کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "ولقد علموا" مگر چونکہ انھوں نے اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کیا اس لئے ان کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر آخر آیت میں ان سے علم کی نفی کر دی گئی چنانچہ فرمایا "لو کانو یعلمون" الحاصل کبھی مطلق عالم کو جاہل کے مرتبہ میں بھی اتار لیا جاتا ہے۔ شارح نے اور آگے بڑھ کر کہا کہ وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں بھی بکثرت اتارا جاتا ہے خواہ وہ علم ہو یا غیر علم ہو جیسا کہ "ومارمیتَ اِذ رمیتَ" میں وجود رمی کو غیر رمی کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے حالانکہ رمی علم نہیں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جس وقت صورتاً کنکریاں پھینکی تھیں تو آپ نے تاثیراً نہیں پھینکی تھیں بلکہ تاثیراً مؤثر حقیقی اللہ رب العزت نے پھینکی تھیں چنانچہ ارشاد "ولکن اللہ رمیٰ"۔

فَیَنبَغِیْ ای اِذا کـان قَصْدُ المُخْبِرِ بخبرِہٖ اِفادۃَ المُخاطَبِ فَیَنبَغِیْ اَنْ یقتصِرَ من التَّرکِیبِ علیٰ قدْرِ الحاجۃِ

حذراً عنِ اللّغوِ فانْ كانَ المخاطب خالي الذهنِ من الحكمِ والتّراب فيهِ اىْ لايكونُ عالما بوقوعِ النسبةِ او لاوقوعِها ولا مُتردِداً في انَّ النسبةَ هل هي واقعةٌ امْ لا وبهٰذا تبيّنَ فسادُ ما قيلَ انَّ الخُلوَّ عن الحكم يستلزمُ الخلوَّ عنِ التَّردُّد فيهِ فلاحاجةَ الِىٰ ذكرهِ بَلِ التَّحقيقُ انَّ الحكمَ والتّردُّدَ فيه متنافيان اُسْتُغْنِيَ علىٰ لفظِ المبنىٰ للمفعولِ عنْ مؤكّداتِ الحكمِ لِيَتمكّنَ الحكم في الذهنِ حيث وجدهُ خليًا وانْ كان المخاطب متردداً فيهِ اى في الحكمِ طالباً له بانْ حضرَ في ذهْنِهٖ طرفَا الحكمِ وتحيرَ في انَّ الحكمَ بينهما وقوعِ النسبةِ اولا وقوعها حسن تقويته اى تقويةِ الحكمِ بمؤكدٍ ليزيلَ ذلك المؤكدُ تردُّدَهٗ ويتمكن الحكم لكنَّ المذكورَ في دلائل الاعجاز انّه انما يحسن التّاكيد اِذا كان للمخاطبِ ظنٌّ في خلافِ حكمك وانْ كان المخاطب منكراً للحكمِ وجب توكيده اى توكيدُ الحكمِ بحسبِ الانكارِ اىْ بقدرهٖ قوّتاً وضُعفاً يعني يجبُ زيادة التاكيدِ بحسبِ ازديادِ الانكارِ اِزالةً لهٗ۔

ترجمہ: پس مناسب ہے یعنی جب مخبر کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب بات یہ ہے کہ متکلم بقدرضرورت ترکیب پر اکتفاء کرے لغو سے بچتے ہوئے پس اگر مخاطب حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذھن ہو یعنی وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا عالم نہ ہو اور نہ اس بارے میں متردد ہو کہ آیا نسبت واقع ہے یا نہیں اور اس سے اس کا فساد بھی ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے لہٰذا تردد کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور تردد فی الحکم دونوں الگ الگ ہیں۔اُستغنی مجہول کا صیغہ ہے مستغنی کردیا جائے گا مؤکداتِ حکم سے تاکہ حکم ذہن میں پیوست ہوجائے اس لئے کہ حکم نے ذہن کو خالی پایا ہے اور اگر مخاطب حکم کے اندر متردد ہو حکم کا طالب ہو بایں طور کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفین موجود ہوں اور اس بارے میں متحیر ہو کہ ان دونوں کے درمیان حکم وقوع نسبت ہے یا لاوقوع نسبت ہے تو اس کی تقویت یعنی حکم کی تقویت موکد کے ساتھ حسن ہے تاکہ یہ موکد اس کے تردد کو زائل کردے اور حکم متمکن ہوسکے لیکن دلائل الاعجاز میں مذکور یہ ہے کہ جب کہ مخاطب کے لئے تیرے حکم کے خلاف کا گمان ہو اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہو تو بحسب الانکار حکم کی تاکید کا لانا یعنی انکار کی قوت اور ضعف کے بقدر یعنی زیادتی انکار کے مطابق تاکید کی زیادتی واجب ہوگی انکار کو زائل کرنے کے لئے۔

تشریح: فینبغی کا فاء تفریع کیلئے ہے یعنی جب مخبر کا مقصد مخاطب کو حکم یا اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو لغو سے بچنے کیلئے کلام اور ترکیب میں اتنی مقدار پر اکتفا کیا جائے گا جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے نہ اس سے زائد ہو اور نہ کم ہو کیونکہ کلام اگر بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے ناقص ہوگا تو لغو کے حکم میں ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے زائد ہوگا تو لغو پر مشتمل ہوگا بہرحال لغو سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر اور متکلم اپنے کلام میں قدر ضرورت پر اکتفا کرے اور جب یہ بات ہے تو دیکھنا پڑے گا کہ مخاطب کیسا ہے چنانچہ مخاطب اگر خالی الذہن ہے یعنی نہ اسکے ذہن میں حکم حاصل ہے اور نہ ہی وہ اس حکم میں متردد ہے تو ایسی صورت میں کلام کو موکداتِ حکم (انّ وغیرہ) سے پاک رکھا جائیگا کیونکہ جب حکم ذہن کو خالی پائے گا تو وہ ذہن میں بغیر کسی تاکید کے پیوست ہو جائیگا اور ذہن میں اتر جائیگا۔اور جب اس صورت میں حکم بغیر تاکید کے ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس حکم کو مؤکد کرنا اور اس کے لئے تاکید لانا بے فائدہ اور لغو ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ تو وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ لاوقوع نسبت کا علم ہو اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے مثلاً مخاطب کو نہ تو اس بات کا علم ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اور نہ اس کا علم ہے کہ اسکے لئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ وہ ثبوت قیام اور عدم ثبوت قیام کے سلسلہ میں متردد ہے بلکہ اس کا ذہن بالکل خالی ہے تو ایسے مخاطب سے بغیر کسی تاکید کے زیدٌ قائم کہا جائیگا وبهٰذا تبين الخ سے شارح ایک اعتراض کو دور کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے

کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اور جب حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو حکم کو ذکر کرنے کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو اس وقت مستلزم ہوگا جبکہ حکم اور تردد فی الحکم کے درمیان تلازم ثابت ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ شارح کی تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دو...... الگ الگ چیزیں ہیں اور جب ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کیسے مستلزم ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو مستلزم نہیں ہے تو حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کا ذکر کرنا بالکل درست ہے رہی یہ بات کہ ان دونوں کے درمیان منافات کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے حکم کی تفسیر وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کے علم سے کی ہے اور وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا علم وہی ہے جس کو تصدیق اور اذعان کہا جاتا ہے۔ پس حکم سے مراد تصدیق اور اذعان ہوا اور اذعان اور تردد دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ اذعان کی صورت میں تردد نہیں ہوتا اور تردد کی صورت میں اذعان نہیں ہوتا۔

بہرحال حکم یعنی اذعان اور تصدیق سے خالی ہونا چونکہ تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لئے مصنف نے حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کیا ہے الحاصل اگر مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم دونوں سے خالی ہو تو اس کے سامنے جو کلام پیش کیا جائے گا وہ مؤکدات سے مستغنی ہوگا اور اگر مخاطب حکم یعنی وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت میں متردد ہے اور زبان قال یا زبان حال سے اس کے علم یعنی تصدیق اور اذعان کا طالب ہے اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ تو حاصل ہو گئے لیکن وہ اس بارے میں متحیر ہے کہ ان دونوں کے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردد کو زائل کرنے کے لئے اور اس حکم کو اس کے ذہن میں اتارنے کے لئے اس حکم کو کسی حرف تاکید کے ذریعہ مؤکد کرنا واجب تو نہیں ہے البتہ بہتر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں اس کے برخلاف مذکور ہے اسلئے کہ دلائل الاعجاز میں یہ ہے کہ تاکید کا لانا اس وقت مستحسن ہے جبکہ مخاطب کو متکلم اور مخبر کے حکم کے خلاف کا ظن ہو مثلاً متکلم زید کے لئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو عدم ثبوتِ قیام کا ظن ہے یا متکلم زید سے قیام کی نفی کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو ثبوت قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد کرنا مستحسن ہوگا اور رہا متردد یعنی جس کے نزدیک دونوں جانب برابر ہیں تو اس کیلئے تاکید کا لانا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ خالی الذہن کیلئے ناجائز ہے اور مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متردد کیلئے تاکید کا لانا جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ بعض لوگوں نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں جو یہ کہا ہے کہ تاکید کے مستحسن ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم اپنے کلام کو انّ کیساتھ مؤکد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اگر انّ کے علاوہ ہر سے کلام کو مؤکد کرنے کا ارادہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے بلکہ اس کلام کا مخاطب ہونے کیلئے مخاطب کا متردد ہونا بھی کافی ہے اور یہی مصنف کے کلام کا منشا ہے لہٰذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے لیکن یہ جمع کرنا مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کرکے کہا ہے انھم مغرقون اور یہ انّ کے ساتھ مؤکد ہے حالانکہ نوح علیہ السلام کو اپنی قوم کے غرق نہ ہونے کا ظن نہیں تھا بلکہ نوح اس بارے میں متردد تھے۔ مناسب بات یہ ہے کہ شیخ کا کلام اور مصنف کلام دونوں الگ الگ ہیں اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہے تو ایسی صورت میں بحسب الانکار حکم کو موکد کرنا واجب ہوگا جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید لائی جائیگی انکار اگر قوی ہوگا تو مؤکدات زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف ہوگا تو مؤکدات کم لائے جائیں گے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت **وان کان مترددا فیه طالبا له** میں صنعتِ استخدام ہے۔ استخدام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اس لفظ سے ایک اور اس کی جو ضمیر راجع ہو اس سے دوسرے مراد ہوں یا اس لفظ کی طرف دو ضمیریں راجع ہوں ایک ضمیر سے ایک معنی مراد

ہوں اور دوسری سے دوسرے معنی مراد ہوں یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ فیہ کی ضمیر سے تو حکم (وقوع نسبت اور لاوقوع نسبت) مراد ہے اور لہ کی ضمیر سے وقوع یا لاوقوع کا علم اور اذعان مراد ہے۔ خادم نے اسی صنعت کو سامنے رکھ کر اس عبارت کی تشریح کی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

كما قال الله تعالىٰ حكايةً عن رُسُلِ عيسىٰ علىٰ نبيّنا وعليهم السّلام حين ارُسلهم الىٰ اَهْلِ اِنطاكيةِ اِذْ كـذّبـوا في المرّة الاولىٰ اِنّا اليكم مرسلونَ مُؤكّداً بانّ واسْميةِ الجملة وفي الـمرّة الثّانيةِ رَبُّنا يعلم انا اليكم لمرسلونَ مُؤكّداً بالقسمِ وانَّ واللامِ واسميةِ الجملةِ لمبالغةِ المخاطبينَ في الانكار حيثُ قالوا مآ انتم اِلا بشرٌ مثلنا ومآ انـزل الـرَّحـمـنُ مـن شـئ اِنْ انتـم اِلا تـكذبون وقوله اذ كُذّبو مبنيٌّ علىٰ انَّ تكذيب الاثنينِ تكذيبُ الثّلاثةِ والا فالمكذَّبُ اوّلا اِثنان ـ

ترجمہ: جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے جبکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا جب ان کو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا، بیشک ہم تمھاری طرف بھیجے گئے ہیں اِنَّ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے اور دوسری مرتبہ میں، ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمھاری طرف بھیجے گئے ہیں قسم، اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے کیونکہ مخاطبین نے انکار میں مبالغہ کیا ہے اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے: نہیں ہو تم مگر ہماری طرح انسان، رحمٰن نے کوئی چیز نہیں اتاری نہیں ہو تم مگر جھوٹ بولتے ہو۔ اور مصنف کا قول اِذْ کذبوا اس بات پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ دو ہی مکذَّب تھے۔

تشریح: مصنفؒ نے قسم اول اور ثانی کی مثالوں کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے اور قسم ثالث کی مثال ذکر فرمائی ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف اولاً یونس اور تحیٰ دو آدمیوں کو بھیجا۔ جب انھوں نے انکے سامنے پیغام حق پیش کیا اور اللہ کی کتاب انجیل ان کے سامنے پیش کی تو اہل انطاکیہ نے ان کی تکذیب کی اور ان کی بات کا انکار کیا پس ان کے انکار کو رد کرتے ہوئے قاصدوں نے اِنَّ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے کہا انا الیکم مرسلون پھر ان دونوں بزرگوں کی تقویت کیلئے دوسری مرتبہ شمعون کو بھی ان کے ساتھ بھیجا اس مرتبہ اہل انطاکیہ نے اور شدت سے انکار کیا چنانچہ اہل انطاکیہ نے کہا تمہاری حیثیت کیا ہے تم بھی ہماری طرح انسان ہو۔ رحمٰن نے کوئی چیز نہیں اتاری، تم تو جھوٹ ہی بولتے ہو۔ پس اس مرتبہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں نے قسم، اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ چار تاکیدات کیساتھ مؤکد کر کے ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون کہا۔ ربنا یعلم لفظاً تو قسم نہیں ہے لیکن حکماً قسم ہے کیونکہ اسکا مطلب ہے ہم اپنے رب کے علم کی قسم کھاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس جگہ انکار تو تین ہیں (۱) مـا انتم الا بشـر مثلنا (۲) مـا انزل الرحمن من شئ (۳) ان انتم الا تکذبون. لیکن جو کلام ان کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس میں تاکیدات چار ہیں حالانکہ تاکید بقدر انکار ہوتی ہے پس مناسب یہ تھا کہ جب انکار تین ہیں تو تاکید بھی تین ہوتیں۔ جواب: تاکید کا قوت اور ضعف میں بقدر انکار ہونا ضروری ہے عدد میں بقدر انکار ہونا ضروری نہیں۔ پس یہ انکاراتِ ثلٰثہ جو اہل انطاکیہ کی طرف سے واقع ہیں قوت میں تاکیداتِ اربعہ کے برابر ہیں اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں انکار بھی چار ہیں تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور مـا انتم اور ان انتم دونوں حصر انکار رابع کے مرتبہ میں ہے۔ وقـولـه اذ کذبوا بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب پہلی مرتبہ قاصد دو تھے تو مصنف نے ان دو کیلئے کذبوا بصیغۂ جمع کیوں ذکر کیا ہے کذبا تثنیہ کا صیغہ کیوں ذکر نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری مرتبہ شمعون یعنی تیسرے قاصد نے اہل انطاکیہ کے سامنے وہی چیز پیش کی جو اس سے پہلے دو قاصد پیش کر چکے تھے پس اہل انطاکیہ کا ان دو کی تکذیب کرنا تیسرے کی بھی تکذیب کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو گویا انھوں نے پہلی مرتبہ بھی تین کی تکذیب کی ہے اور جب تین کی تکذیب کی ہے تو مصنف کا کذبوا جمع کا

صیغہ ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ مصنف کا قول کذبوا بصیغہ جمع اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب کرنا درحقیقت تین کی تکذیب کرنا ہے۔

وَيُسَمَّى الضَّرْبُ الاول ابتدائياً والثانى طلبياً والثالثُ اِنكارياً ويُسمىٰ اِخراجُ الكلامِ عليها اىْ علىٰ الوجوهِ المذكورَةِ وهيَ الخُلوُّ عنِ التَّاكيدِ فى الاول والتقويةُ بمؤكّدٍ اِستحسانًا فى الثّانى وَ وُجوبُ التاكيدِ بحسبِ الانكار فى الثّالث اِخْراجاً على مقْتضىٰ الظّاهرِ وهو اَخص مطلقا من مقتضىَ الحالِ لانَّ معْناهُ مقتضىٰ ظاهرِ الحالِ فكلُّ مقتضىٰ الظّاهرِ مقتضى الحالِ من غيرِ عكسٍ كما فى صورةِ اِخْراجِ الكلامِ علىٰ خلافِ مقتضىٰ الظّاهر فانَّهُ يكونُ علىٰ مقتضىٰ الحالِ ولايكونُ علىٰ مقتضىٰ الظّاهرِ۔

ترجمہ: اور قسم اول کا نام ابتدائی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا طلبی اور ثالث کا انکاری، اور نام رکھا جاتا ہے کلام کو وجوہ مذکورہ پر استعمال کرنے کا اور وہ اول میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استحساناً موکِد کے ساتھ تقویت دینا ہے اور ثالث میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا ہے مقتضیٰ ظاہر پر استعمال کرتے ہوئے اور مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں مقتضیٰ ظاہر حال پس ہر مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ خلاف مقتضیٰ ظاہر کلام کرنے کی صورت میں ہے اس لئے کہ یہ مقتضیٰ حال پر ہوگا اور مقتضیٰ ظاہر پر نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ نے سابق میں کلام کے تین طریقے بیان کئے ہیں (۱) مخاطب کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں بغیر تاکید کے کلام کرنا (۲) مخاطب کے متردد اور طالبِ حکم ہونے کی صورت میں تاکید کا مستحسن اور بہتر ہونا (۳) مخاطب کے منکر حکم ہونے کی صورت میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ان میں سے پہلے طریقہ پر کلام کرنے کا نام ابتدائی ہے یعنی کلام ابتدائی ہے اور دوسرے طریقہ پر کلام کرنے کا نام کلام طلبی ہے اور تیسرے طریقے پر کلام کرنے کلام انکاری ہے اول کا نام ابتدائی اس لئے ہے کہ اس کلام سے پہلے مخاطب کی طرف سے نہ تو طلب پائی گئی اور نہ ہی انکار پایا گیا بلکہ بغیر ان باتوں کے مخاطب کے سامنے ابتداءً کلام پیش کیا گیا ہے اور ثانی کا نام طلبی اس لئے ہے کہ مخاطب اس صورت میں طالبِ حکم ہوتا ہے اور ثالث کا نام انکاری اس لئے ہے کہ اس صورت میں مخاطب منکرِ حکم ہوتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں پر کلام کرنے کو مقتضیٰ ظاہر پر کلام کرنا کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ تین طریقوں میں سے اگر اسی طریقہ پر کلام کیا گیا تو وہ کلام مقتضیٰ ظاہر کے مطابق ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ ظاہر اور مقتضیٰ حال کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی مقتضیٰ ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضیٰ حال عام مطلق ہے اس طور پر کہ حال تو وہ امر ہے جو کلام کو کسی بھی صفت کیساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو وہ امر داعی خواہ واقع میں ثابت ہو خواہ اسکا ثبوت واقع میں نہ ہو بلکہ متکلم کے نزدیک ہو اور ظاہر حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اس شرط کیساتھ کہ وہ امر داعی واقع میں ثابت ہو۔ حاصل یہ کہ حال کے تحت دو فرد ہیں (۱) ظاہر (۲) خفی۔ پس ظاہر تو وہ ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور خفی وہ ہے جو متکلم کے نزدیک ثابت ہو واقع میں ثابت نہ ہو، اور جب حال کے تحت دو فرد ہیں تو حال عام ہوگا اور ظاہر یعنی ظاہر حال خاص ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال سے خاص ہے کیونکہ مقتضیٰ ظاہر کے معنی ہیں مقتضیٰ ظاہر حال یعنی وہ مقتضیٰ حال جو ظاہر ہے خفی نہیں ہے الحاصل مقتضیٰ ظاہر خاص ہے اور مقتضیٰ حال عام ہے لہٰذا ہر مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال ہوگا لیکن ہر مقتضیٰ حال کا مقتضیٰ ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً اگر کوئی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق تو ہوگا لیکن مقتضیٰ ظاہر کے مطابق نہیں ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو مقتضیٰ حال کا مقتضیٰ ظاہر کے بغیر پایا جانا ثابت ہو جائیگا۔

وکثیراً مَّا یُخرِجُ الکلامُ علیٰ خلافہ ای خلافِ مقتضیٰ الظّاھر فیُجعَلُ غیر السَّائلِ کالسَّائلِ اِذا قُدِّمَ الیہِ ای الیٰ غیرِ السَّائل مایلوحُ ای ما یُشِیْرُ لَہٗ ای لغیرِالسَّائل بالخبرِ فیستشرِفُ غیرُ السَّائل لَہٗ ای للخبرِ یعنی ینظُرُ الیہِ یُقالُ اِستشرَفَ الشئَ اِذا رفع رأسہٗ ینظرُ الیہِ ویبسطُ کَفَّہٗ فوق الحاجبِ کالمستظلّ من الشمس اِستشرافَ الطّالِبِ المتردد نحو ولاتخاطبنی فی الذین ظلموا ای لاتدْعُنی یانوحُ فی شانِ قومِکَ واِستدفاعِ العذابِ عنھم بشفاعتِکَ فھٰذا الکلامُ یلوحُ بالخبر تلویحاً ویُشْعِرُ بانَّہٗ قد حقَّ علیھم العذابُ فصارَ المقامُ مقامَ ان یترَدَّدَ المخاطب فی انھم ھل صاروا مخکوماً علیھم بالاغراقِ ام لا فقیلَ انھم مغرقونَ مؤکداً ای ھم محکوماً علیھم بالاغراقِ۔

ترجمہ: اور بسا اوقات کلام خلافِ مقتضیٰ ظاہر لایا جاتا ہے چنانچہ غیر سائل کو سائل کے مانند قرار دیدیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کیلئے جنس خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر سائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اس کو دیکھنے لگے استشرف الشئ اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر اس کو دیکھے اور بھوں پر اپنا ہاتھ پھیلا دے جیسا کہ آفتاب کی شعاعوں سے سایہ حاصل کرنے والا طالب متردد کے انتظار کی طرح۔ جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے بارے میں اور ان سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کیساتھ مجھ کو نہ پکاریں پس یہ کلام خبر کی طرف قدرے اشارہ کر رہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے پس یہ مقام مخاطب کیلئے اس بارے میں محل تردد ہو گیا کہ کیا ان لوگوں پر غرق ہونے کا حکم ہو گیا یا نہیں کہا گیا انھم مغرقون تاکید کے ساتھ یعنی ان پر غرق کرنے کا حکم کر دیا گیا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلام کبھی مقتضیٰ ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مثلاً ایک شخص غیر سائل اور خالی الذہن ہے اور اس کا غیر سائل اور خالی الذہن ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن اس کو کسی نکتے کیوجہ سے سائل یعنی متردد فی الحکم اور طالب حکم کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا کیونکہ مخاطب کا متردد اور طالب ہونا اسی کا مقتضیٰ ہے۔ پس یہ کلام مؤکد مقتضیٰ حال کے تو مطابق ہوگا۔ اسلئے کہ تاکید حال یعنی اس سوال کا مقتضیٰ ہے جسکے مرتبہ میں اتارا گیا ہے لیکن مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر درحقیقت غیر سوال ہے اور جب ظاہر غیر سوال ہے تو ظاہر یعنی غیر سوال کا تقاضہ یہ ہے کہ کلام غیر مؤکد لایا جائے مگر چونکہ غیر سوال کو سوال کے مرتبہ میں اتار کر کلام، مؤکد لایا گیا ہے اس لئے یہ کلام مؤکد مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہوگا اگرچہ مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے تو اسکا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر غیر سائل اور غیر متردد مخاطب کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا۔۔۔۔ جو کسی خبر کی طرف اشارہ کرتا ہو اور پھر وہ غیر سائل اس خبر کا اس طرح انتظار کرنے لگا ہو گویا اسکا طالب ہے تو اب اس غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائیگا جیسا کہ سائل اور متردد کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی کلام مؤکد مثلاً باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ولاتخاطبنی فی الذین ظلموا ظالموں کے بارے میں آپ مجھ سے بات نہ کرنا یہاں مطلق بات کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان سے عذاب دور کرنے کے لئے سفارش نہ کرنا یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ نوح کی قوم پر کوئی عذاب آنے والا ہے اور پھر فرمایا وَاصنَعِ الفلکَ باعیننا ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ وہ عذاب پانی میں ڈبونے کی صورت میں واقع ہوگا۔ ان دونوں باتوں کو سنکر حضرت نوح علیہ السلام کے دل میں یہ تردد ہوا کہ کیا میری قوم کو غرق کرنے کا حکم کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس نوحؑ جو غیر سائل تھے ان کو سائل اور متردد کے مرتبہ میں اتار کر باری تعالیٰ نے ان کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے انھم مغرقون بے شک ان کو غرق

کردینا مقدر کردیا گیا ہے۔

(فوائد) شارح نے استشراف کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استشراف کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے تین باتیں ضروری ہیں (۱) سر اٹھانا (۲) دیکھنا (۳) بھوں پر ہاتھ رکھنا۔ یعنی استشراف کے معنی ہیں سر اٹھا کر بھوں پر ہتھیلی پھیلا کر اس طرح دیکھنا جیسے آفتاب کی شعاعوں سے بچتے ہوئے دیکھتا ہے۔

وَيُجْعَلُ غيرُ المنكرِ كالمنكرِ اِذا لاحَ اىُ ظهر عليهِ اىُ علىٰ غيرِ المنكرِ شيْ من اماراتِ الانكارِ نحوُ قول حجْلِ بنِ نضْلَةَ شعر جاءَ شقيقٌ اسْمُ رجلٍ عارضاً رُمْحَهٗ اى واضعاً علىٰ العرضِ فهوَ لا ينكرُ انَّ فى بنى عمِّهٖ رِماحاً لٰكن مجيئَهٗ واضعاً للرُّمح علىٰ العرض من غير اِلْتفاتٍ و تهيُّؤٌ امارةٌ انَّهٗ يعتقدُ انْ لا رُمْحَ فيهم بلْ كلهم عزلٌ لا سلاحَ معهم فنزِّلَ منزلةَ المنكرِ وخوطبَ خطابَ اِلْتفاتٍ بقولِهٖ اِنَّ بَنى عمكَ فيهم رِماحٌ مُؤَكّداً بانَّ وفى البيتِ علىٰ ما اشارَ اليهِ الامام المرْزوقى تهكُّمٌ واستهزاءٌ كانَّهٗ يرميهِ بانَّهٗ من الضعفِ والجبن بحيثُ لو علم اِنَّ فيهم رِماحاً لما اِلْتفتَ لِفُتَ الكفاحِ ولم تقوِيَدُهٗ علىٰ حملِ الرماحِ على طريقةِ قولِهٖ شعرٌ فقلتُ لمحرزٍ لما انتقينا تنكَّبْ ولا يقطّرك الزّحامُ يرميهِ بانَّه لم يُباشرِ الشّدائدَ ولمْ يدْفَعْ اِلىٰ مضائقِ المجامعِ كانَّهٗ يُخافُ عليهِ ان يداسَ بالقوائمِ كما يُخافُ علىٰ الصّبيانِ والنساءِ لِقلَّةِ غنائِهٖ وضعْفِ بنائِهٖ۔

ترجمہ: اور غیر منکر کو منکر کے مانند کردیا جاتا ہے جب اس پر یعنی غیر منکر پر انکار کی کچھ علامات ظاہر ہوں جیسے حجل بن نضلہ کا قول۔ شعر شقیق آیا، ایک آدمی کا نام ہے اپنا نیزہ عرضاً رکھے ہوئے یعنی عرض پر رکھے ہوئے پس وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ اسکے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کا نیزے کو جانب عرض میں رکھ کر بلا التفات اور بلا تیاری کے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس نیزے نہیں ہیں بلکہ سب نہتے ہیں انکے پاس ہتھیار نہیں ہیں اسلئے اسکو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس سے بطریق التفات خطاب کیا گیا۔ بیشک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں اِنَّ کے ساتھ مؤکد ہے اور شعر میں امام مرزوقی کے ایماء کے مطابق مذاق اور ٹھٹھا ہے گویا شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اگر اسے معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس نیزے ہیں تو لڑائی کی طرف التفات نہ کرے اور اسکا ہاتھ نیزے اٹھانے پر بھی قادر نہ ہو شاعر کے قول کے طریقہ پر میں نے بوقت مڈبھیڑ محرز سے کہا: ہٹ جا بھیڑ تجھے کچل نہ دے شاعر اسکو طعن کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں نہیں جھیلیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا۔ گویا اس پر یہ خوف ہے کہ پیروں سے روندا نہ جائے جیسا کہ بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف کیا جاتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے گذشتہ عبارت میں مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کی وہ صورت بیان فرمائی ہے جہاں تاکید کالانا مستحسن ہے واجب نہیں ہے اور اب وہ صورت بیان فرمار ہے ہیں جہاں تاکید کالانا واجب ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص حقیقۃً غیر منکر ہو لیکن اس پر کچھ علاماتِ انکار ظاہر ہوں تو اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے سامنے ایسا کلام کیا جائے گا جیسا کہ منکر کے سامنے کیا جاتا ہے ۔ملاحظہ فرمایئے اس شخص کا حقیقۃً غیر منکر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب علامات انکار کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کو منکر کے درجہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے کلام موکد کا پیش کرنا واجب ہو گیا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ یہ کلام موکد مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہے اس کی مثال حجل بن نضلہ کا یہ شعر ہے۔

جاء شقيق عارضا رمحه ان بنى عمك فيهم رماح

شقیق ایک آدمی کا نام ہے۔ عرضاً نیزہ رکھنا یہ ہے کہ دشمن کی جانب نیزے کی نوک نہ ہو بلکہ اس کا عرض دشمن کی جانب ہو اور یہ اس

بات کی علامت ہوتا ہے کہ صاحب نیزہ دشمن سے بے خوف ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دشمن کے پاس ہتھیار نہیں ہیں۔ پس شقیق اپنے چچازاد بھائیوں کے پاس ہتھیار اور نیزے ہونے کا حقیقۃً منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ اس کے پاس ہتھیار اور نیزے ہیں لیکن اس کا اس ہیئت پر آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے چچازاد بھائیوں کو نہتے اور خالی ہاتھ سمجھتا ہے اور وہ اس کے پاس ہتھیار ہونے کا منکر ہے لہذا اس علامت انکار کی وجہ سے شقیق غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے بطریق التفات اِنَّ بنی عمک کلام مؤکد پیش کیا گیا بے شک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں دیکھئے شقیق کے حقیقۃً غیر منکر ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جاتا لیکن اس کی طرف سے چونکہ علامت انکار ظاہر ہوگئی ہے اس لئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر اس کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا۔ صاحب مختصر علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس شعر میں شقیق کا مذاق اڑایا ہے اس طور پر کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اس نے اپنے چچازاد بھائیوں کی طرف اس لئے رُخ کر لیا ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں ورنہ اگر اس کو یہ معلوم ہوجاتا کہ ان کے پاس بھی ہتھیار ہیں تو یہ ادھر کا رخ نہ کرتا اور اس کو نیزہ اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابوثمامہ براء بن عازب انصاری نے بنوضبہ کے ایک شخص محرز کا مذاق اڑایا ہے چنانچہ ابوثمامہ نے کہا کہ میں نے جنگ کے وقت محرز سے کہا ایک طرف ہٹ جا تجھ کو ازدحام کچل نہ ڈالے گویا شاعر نے یوں کہا جناب آپ آزمودہ کار نہیں ہیں سرد گرم کو برداشت کئے ہوئے نہیں ہیں آپ مصائبِ جنگ دیکھے ہوئے نہیں ہیں اس لئے آپ گھر تشریف لے جائیں ورنہ ہمیں ڈر ہے کہ بچوں اور عورتوں کی طرح آپ کو بھی روند نہ دیا جائے۔

نہ خنجر اٹھیگا نہ تلوار تم سے یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

ویُجعَلُ المنکِرُ کغیرِ المُنکِرِ اِذا کانَ معه ای معَ المُنکِرِ ما اِنْ تأمّلَهُ ای شیٌ منَ الدّلائلِ والشّواھدِ اِنْ تأمّلَ المنکر ذلکَ الشیَٔ اِرْتَدَعَ عن انکارِہٖ ومعنیٰ کونہٖ معه انْ یکونَ معْلوماً لهٗ مُشاھداً عندہٗ کما تقول لمنکرِ الاسلامِ الاسلامُ حقٌّ من غیرِ تاکیدٍ لانَّ مع ذٰلکَ المنکرِ دلائل دالّةٌ علیٰ حقیقة الاسلامِ وقیلَ معنیٰ کونہٖ معهٗ ان یوکن موجوداً فی نفسِ الامر وفیہِ نظرٌ لانَّ مجرَّد وجودہٖ لایکفی فی الارتداعِ مالم یکن حاصلاً عندہٗ وقیل معنیٰ ما اِنْ تأمّلهُ شیٌ من العقلِ وفیہِ نظرٌ لانَّ المناسبَ حینئذٍ اَنْ یقالَ ما اِن تأمَّلَ بہٖ لانه لا یتأمَّلُ العقلَ بل یتأمَّلُ بہٖ ۔

ترجمہ: اور منکر کو غیر منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جبکہ اس منکر کے پاس کچھ ایسے دلائل وشواہد ہوں کہ اگر وہ منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے اور منکر کے پاس دلیل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دلیل اس کو معلوم ہو اور اس کے پاس مشاہد ہو جیسا کہ تو منکر اسلام سے کہے الاسلام حق بغیر تاکید کے اس لئے کہ اس منکر کے پاس ایسی دلیل ہے جو اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے پاس دلیل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ دلیل نفس الامر میں موجود ہو اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ دلیل کا محض نفس الامر میں موجود ہونا باز رہنے کے لئے کافی نہیں ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس حاصل نہ ہو اور کہا گیا ہے کہ ما ان تامله کے معنی ہیں: شی من العقل (یعنی اگر اس کے پاس عقل ہو جس میں وہ غور کرے) اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اس وقت یہ کہنا مناسب ہے ما ان تامل به کیونکہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جیسا کہ غیر منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی منکر کے انکار کا تقاضہ یہ ہے کہ اسکے سامنے مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب اسکو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اسکے سامنے مقتضی ظاہر کے خلاف کلام غیر مؤکد پیش کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں کب اتارا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل اور شواہد موجود ہوں کہ اگر منکر ان میں غور کرلے تو وہ اپنے انکار سے

باز آجائے لہذا جب دلائل وشواہد میں غور کرنے سے منکر کا انکار زائل ہو جائے گا تو وہ منکر غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ اذا کان معه ما میں ما سے مراد دلائل وشواہد ہیں اور معه کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس دلائل وشواہد ہوں کہ وہ اگر ان میں غور کرلے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل وشواہد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور وہ شواہد اس کو مشاہد ہوں مثلاً آپ منکر اسلام سے الاسلام حق بغیر تاکید کہیں کیونکہ منکر اسلام کو اعجاز قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں جو اسلام کے حق ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دلائل اس کو معلوم ہوں بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگر چہ اسکو معلوم نہ ہوں۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اور منکر کو معلوم اور مشاہد نہ ہو تو وہ اس کو انکار سے باز رکھنے میں کافی نہیں ہوں گے اس لئے کہ دلائل وشواہد کا موجود ہونا انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان میں غور وفکر کرنے کے بعد منکر انکار سے باز آسکتا ہے اور غور وفکر اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اس کو دلائل وشواہد معلوم ہوں الحاصل منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب ان کا نفس الامر میں موجود ہونا نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ما ان تامله میں مَا سے مراد دلائل وشواہد نہیں ہیں بلکہ ما سے مراد عقل ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس عقل ہو کہ اگر وہ عقل میں غور کرلے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول بھی محل نظر ہے کیونکہ اگر ما سے مراد عقل ہوتی تو مصنف ما ان تأمله نہ کہتا بلکہ ما ان تامل به کہتا اس لئے کہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

نحوُ لاریبَ فیهِ ظاهرُ هٰذا الکلامِ انّهٗ مثالٌ لجعْلِ منکرِ الحکمِ کغیرِهٖ وتُرکَ التّاکیدُ لِذٰلکَ وبیانُهٗ انّ معنیٰ لاریبَ فیهِ لیسَ القرآنُ بمظنّةٍ للرّیبِ ولا ینبغی انْ یرتاب فیهِ وهٰذا الحکمُ ممّا یُنْکِرُهٗ کثیرٌ من المخاطبینَ لکِن نُزّلَ اِنکارِهم منزلةَ عدمهٖ لِما معهم من الدلائلِ الدّالةِ علیٰ انّهٗ لیسَ ممّا ینبغی ان یرتابَ فیهِ والاحسنُ ان یقال انه نظیرٌ لتنزیلِ وجودِالشیءِ منزلةَ عدمهٖ بناءً علیٰ وُجودِ مایُزیلهٗ فانّهٗ نُزّلَ ریبُ المرتابین منزلة عدمهٖ تعویلاً علیٰ ما یُزیلهٗ حتیٰ نُفِیَ الرَّیبُ علیٰ سَبیلِ الاستغراقِ کما نُزّلَ الانکارُ منزلة عدمهٖ لذٰلکَ حتیٰ صحَّ ترْکُ التّاکیدِ۔

ترجمہ: جیسے لاریب فیه اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ منکرِ حکم کو غیر منکر حکم قرار دینے کی مثال ہے اور اسی وجہ سے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ لا ریب فیہ کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ حکم ان چیزوں میں سے ہے جس کا بہت سے مخاطبین انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اس لئے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی چیز نہیں ہے جس میں شک کرنا مناسب ہو اور بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس دلیل کے وجود پر بناء کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کردے کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدمِ شک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اس دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کردے حتی کہ بطریق استغراق ریب کی نفی کردی گئی جیسا کہ انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اسی کی وجہ سے حتی کہ ترکِ تاکید صحیح ہو گیا۔

تشریح: سابق میں کہا گیا تھا کہ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے۔ اس عبارت میں اسی کی مثال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ لاریب فیه منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ مثال ممثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر ممثل لہ کے افراد میں سے نہیں ہوتی اور وجہ ظہور یہ ہے کہ مصنف نے پہلے ایک قاعدہ بیان کیا۔ یعنی منکر کو غیر منکر کے مانند قرار دینا اور پھر لفظ نحو کے ذریعہ اس کو ذکر کیا

اوراس انداز سے اور لفظ نحو سے مثال ہی بیان کی جاتی ہے نظیر بیان نہیں کی جاتی۔اور اسی منکر حکم کو غیر منکر کے مانند قرار دینے کی وجہ سے تاکید کو ترک کیا گیا ہے ورنہ تو مقتضیٰ ظاہر یہ تھا کہ تاکید کے ساتھ انه لاریب فیه کہا جاتا شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اور توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قرآن محل ریب اور شک نہیں ہے اور اس میں کسی طرح کا شک وشبہ کرنا مناسب نہیں ہے لیکن یہ حکم یعنی قرآن کا محل ریب نہ ہونا ایسا ہے جس کا انکار کرنے والے بہت سے لوگ ہیں مگر باری تعالیٰ نے ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اور ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کران کو غیر مؤکد کلام سے مخاطب کیا اور کہا لاریب فیه قرآن محل ریب نہیں ہے اور ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اس لئے اتارا ہے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو قرآن کے محل ریب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً قرآن کا معجز ہونا اور قرآن کا اس شخص کی طرف سے پیش کیا جانا جس کی صداقت معجزات کے ذریعے ثابت اور مسلّم ہے پس یہ لوگ اگر ان دلائل میں غور کر لیتے تو اپنے انکار سے باز آجاتے ہیں اور قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا اعتراف کر لیتے۔

بہر حال ان دلائل کی وجہ سے منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اتار کران کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا ہے جیسا کہ غیر منکرین کے سامنے پیش کیا جاتا ہے چنانچہ بغیر تاکید کے لاریب فیه کہا گیا ہے۔ والاحسن سے شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیه کو وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔یعنی زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ لاریب فیه کو مثال قرار نہ دیا جائے بلکہ نظیر قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لا ریب فیه وجود شی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس شے کے وجود کو زائل کرنے والی دلیل موجود ہے اس لئے کہ یہاں ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں ان دلائل پر اعتماد کر کے اتار لیا گیا ہے جو دلائل اس ریب کو زائل کرنے والے ہیں چنانچہ بطریق استغراق ریب کی نفی کر دی گئی اور کہا گیا لاریب فیه قرآن میں کوئی ریب اور شک نہیں ہے جیسا کہ اسی اعتماد کی وجہ سے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے۔حاصل یہ ہے کہ مثال قرار دینے کی صورت میں نفسِ ریب کی نفی نہیں ہوگی بلکہ قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور نظیر قرار دینے کی صورت میں کسی کو مخاطب قرار دئے بغیر بطریق استغراق نفس ریب کی نفی ہوگی مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ لاریب فیه (یعنی ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا) کو وجود شی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ شی کی نظیر شے کے افراد سے خارج ہوتی ہے حالانکہ ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا وجود شی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کے افراد میں سے ہے پس بہتر بات یہ تھی کہ اس کو تنزیل انکار منزلۃ عدم کی نظیر قرار دیا جاتا کیونکہ ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کے افراد میں سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے انه نظیر لتنزیل الانکار عدمه لاجل تنزیل وجود الشئ منزلة عدمه لاریب فیه یعنی ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل وجود شی منزلۃ عدمہ کی وجہ سے تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کی نظیر ہے اور اس کو نظیر قرار دینا احسن اس لئے ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی کو مخاطب بنائے سرے سے ریب کی نفی کی گئی ہے یعنی قرآن میں ریب اور شک نام کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہے لہذا قرآن میں شک کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور مثال قرار دینے کی صورت میں منکرین کو مدنظر رکھتے ہوئے قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز محل ریب نہ ہو اور اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو مگر اس کے باوجود لوگوں نے اس میں شک کیا ہو۔بہر حال نظیر قرار دینے کی صورت میں چونکہ نفی میں مبالغہ ہے اس لئے نظیر قرار دینا اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

وَهٰكذا ای مِثْلُ اعتباراتِ الاثباتِ اعتباراتُ النَّفْيِ مِن التَّجْرِيدِ عن المؤكداتِ في الابتدائي وتقويتهِ بمُؤكِّدٍ اِستحساناً في الطَّلبيِّ وَ وُجوبِ التّاكيدِ بحسبِ الانكارِ في الانكاري تقولُ لخالي الذِّهنِ ما زيدٌ قائماً او

لیسَ زیدٌ قائماً وللطَّالِبِ ما زیدٌ بقائمٍ وللمُنکِرِ واللّٰهِ ما زیدٌ بقائمٍ وعلیٰ هٰذا لقیاسُ۔

ترجمہ: اور ایسے ہی یعنی اعتبارات اثبات ہی کے مثل اعتبارات نفی ہیں یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحسانا کسی مؤکد کے ساتھ اس کو تقویت دینا اور کلام انکاری میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا تو خالی الذہن آدمی سے کہیگا ما زید قائما، یا لیس زید قائما اور طالب سے کہیگا ما زید بقائم اور منکر سے کہیگا واللّٰه مازید بقائم اور اسی پر قیاس کر۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جو اعتبارات اسناد فی الاثبات کے ہیں وہی اعتبارات اسناد فی النفی کے ہیں یعنی کلام ابتدائی کو مؤکدات سے خالی کیا جائے گا چنانچہ خالی الذہن مخاطب سے کہا جائے گا مازید قائما یا لیس زید قائما اور کلام طلبی کو استحساناً مؤکد لایا جائیگا چنانچہ طالب متردد سے کہا جائیگا مازید بقائم اور کلام انکاری کو وجوباً مؤکد کیا جائیگا چنانچہ منکر سے کہا جائے گا واللّٰه مازید بقائم ۔

ثمَّ الاسنادُ مطلقاً سواءٌ کانَ اِنشائیاً او اِخباریاً منهُ حقیقةٌ عقلیةٌ ولم یقلْ اِمَّا حقیقةٌ واِمَّا مجازٌ لانَّ بعضَ الاسنادِ عندهٗ لیسَ بحقیقةٍ ولا مجازٍ کقولنا الْحیوانُ جِسْمٌ والانسانُ حیوانٌ وجعل الحقیقةَ والمجاز صفةَ الاسنادِ دونَ الکلامِ لانَّ اِتّصافَ الکلامِ بهما اِنَّما هو باعتبارِ الاسنادِ واَوْرَدَهما فی علمِ المعانی لانهما من احوالِ الْلَفظِ فیدخلان فی علم المعانی.

ترجمہ: پھر اسنا مطلقا خواہ انشائی ہو یا خبری اس میں سے حقیقت عقلیہ ہے اور مصنفؒ نے اماحقیقۃ واما مجاز نہیں کہا کیونکہ منصف کے نزدیک بعض اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسے ہمارا قول الحیوان جسم والانسان حیوان اور مصنف نے حقیقت ومجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی اس لئے کہ دونوں کے ساتھ کلام کا متصف ہونا باعتبار اسناد کے ہے اور ان دونوں کا علم معانی میں لائے کیونکہ یہ دونوں لفظ کے احوال سے ہیں لہذا یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اسناد انشائی ہو یا خبری ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی۔ شارح نے سواء کان انشائیا او اخباریا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مطلق اسناد کی تقسیم کرنا مقصود ہے خاص طور پر اسناد خبری کی تقسیم کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ اسناد خبری کی بحث سے وہم ہوتا ہے۔ شارح کے انشائیات اور اخباریا کہنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی اسناد تام کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں اسناد تام کی قسمیں ہیں کیونکہ انشاء اور اخبار دونوں اسناد تام کے وصف ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز دونوں اسناد تام کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں اسناد ناقص میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مصدر کی اسناد فاعل کی طرف اسناد ناقص ہے اور اس میں حقیقت ومجاز دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً اعجبنی ضربُ زیدٍ زید کے مارنے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا اور اعجبنی انباتُ اللّٰه البقل اللہ کے سبزی اگانے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد حقیقت ہے اور جریُ النهرِ نہر کا جاری ہونا اور اعجبنی انباتُ الربیع البقل مجھ کو فصل ربیع کے سبزی اگانے نے تعجب میں ڈال دیا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد مجاز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انشائی اور اخباری سے شارح کی مراد وہ اسناد ہے جو جملہ انشائیہ اور جملہ خبریہ میں ہو خواہ وہ اسناد تام ہو خواہ ناقص ہو اور جب یہ بات ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ان دونوں قسموں کو منه حقیقة عقلیة اور منه مجاز عقلی کہہ کر ذکر کیا ہے اور کلمہ حصر کے ساتھ اما حقیقة واما مجاز کہہ کر ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ مصنف اس تعبیر سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ میرے نزدیک اسناد ان دونوں قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اسناد کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے مثلاً الحیوان جسم اور الانسان حیوان میں اور ہر اس مثال میں جہاں مسند نہ فعل ہو اور نہ معنیٰ فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔ بہر حال عدم حصر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے

مصنف نے یہ تعبیر اختیار کی ہے اگر چہ سکا کی کے نزدیک اسناد انہیں دو قسموں میں منحصر ہے چنانچہ سکا کی نے کہا ہے کہ **الحقیقة هی اسناد الشئ الی ما هو له عند المتکلم فی الظاهر والمجاز اسناد الشئ الی غیر ما هو له عندالمتکلم فی الظاهر بتاول** ۔شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی حالاں کہ سکا کی نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ واقع میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور رہا کلام تو وہ اسناد کے واسطہ سے ان دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس چونکہ واقع میں حقیقت اور مجاز کے ساتھ اسناد متصف ہوتی ہے نہ کہ کلام اس لئے فاضل مصنف نے ان دونوں کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی ۔ یہ خیال رہے کہ یہاں صفت سے صفت معنوی مراد ہے صفت نحوی مراد نہیں ہے جیسے خبر مبتدا کیلئے معنیً صفت ہوتی ہے لیکن ترکیب نحوی کے اعتبار سے صفت نہیں ہوتی ۔شارح کہتے ہیں کہ مصنف کتاب نے حقیقت اور مجاز کو علم معانی میں ذکر کیا ہے اور علم بیان میں ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ دونوں اسناد کے واسطہ سے لفظ کے احوال میں سے ہیں اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث کی جاتی ہے نہ کہ علم بیان میں اسلئے یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے نہ کہ علم بیان میں

وهیَ ایْ الحقیقةُ العقْلیةُ اِسْنادُ الفعْلِ او معناهُ کالمصدرِ واسْمَي الفاعلِ والمفعولِ والصّفةِ المشبَّهَةِ واسمِ التّفْصیلِ والظّرْفِ اِلیٰ ما ایْ اِلیٰ شئٍ هو ایْ الفعلُ او معناهُ لَهٗ ایْ لِذٰلکَ الشئُ کالفاعِلِ فیماَ بُنیَ لهٗ نحوُ ضَرَبَ زیدٌ عمروٌ او المفعولِ بهٖ فیما بُنیَ لهٗ نحوُ ضُرِبَ عمروٌ فانَّ الضاربیَّةَ لِزَیدٍ والمَضْرُوبیَّة لعمرٍو عندَ المتکلمِ متعلقٌ بقولهٖ لهٗ وبهٰذ اَدْخلَ فیهِ ما یُطابِقُ الاعتقادَ دون الواقعِ فی الظّاهر وهو ایضاً متعلق بقولهٖ لهٗ وَبِهٖ یَدْخُلُ فیه ما لا یطابقُ الاعتقادَ والمعنیٰ اِسْنادُ الفعلِ او معناهُ اِلیٰ ما یکونُ هو لهٗ عندالمتکلم فیما یُفْهِمُ من ظاهر حالهٖ وذٰلکَ بانْ لا یُنْصَبَ قرینةٌ دالَّةٌ علیٰ انه غیرما هو له فی اعتقادهٖ ومعنیٰ کونهٖ لهٗ انَّ معناهُ قائمٌ بهٖ و وَصفٌ لهٗ وحقُّهٗ انْ یُسْنَدَ الیهِ سواءٌ کانَ مخلوقاً لِلّٰهِ تعالیٰ او لغیرهٖ وسواءٌ کان صادراً عنهُ باختیارهٖ کضرَبَ او لا کمرضَ و ماتَ ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی حقیقتِ عقلیہ فعل یا معنی فعل جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف کی نسبت کرنا ہے اس چیز کی طرف کہ وہ یعنی فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے یعنی اس شے کے لئے ہے جیسے فاعل فعل معروف میں مثلاً ضرب زید عمرؤا یا مفعول فعل مجہول میں مثلاً ضُرِبَ عمرواً اس لئے کہ ضار بیت زید کے لئے ہے اور مضرو بیت عمرو کے لئے ہے متکلم کے نزدیک متعلق ہے لہ کے اور اس سے داخل ہو گیا اس میں وہ جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے ظاہر میں اور یہ بھی اس کے قول لہ کے متعلق ہے اور اس سے اس میں داخل ہو جائے گا وہ جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور معنی ہیں فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا اس چیز کی طرف کہ وہ فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے متکلم کے نزدیک اس میں جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور یہ بایں طور کہ ایسا قرینہ قائم نہ کیا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ما ہولہ ہے اور اس کے لئے اس کے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے معنی اس کے ساتھ قائم ہوں اور اس کا وصف ہوں اور اسکا حق یہ ہو کہ اس کو اس کی طرف منسوب کیا جائے برابر ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہو یا غیر اللہ کی مخلوق ہو اور برابر ہے کہ وہ فعل غیر اللہ سے اسکے اختیار سے صادر ہوا ہو جیسے ضَرَبَ یا بغیر اختیار کے جیسے مَرِضَ اور مَاتَ

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ کی تعریف اور اس کے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کی جائے جس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل ثابت ہو۔متکلم کے نزدیک متکلم کے ظاہر حال میں ،عبارت میں فعل سے مراد فعل اصطلاحی ہے اور معنی فعل سے مراد معنی تضمنی یعنی حدث ہے مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول مبنی للفاعل (معروف) میں فاعل کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب زید عمرواً اور مبنی للمفعول مجہول ہیں مفعول کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضُرِبَ عمرٌو ۔ پس مثال اول میں

فاعل کی طرف اور مثال ثانی میں مفعول کی طرف اسناد حقیقت ہے۔اس لئے کہ ضاربیت زید کے لئے اور مضروبیت ،عمرو کے لئے ثابت ہے اور اسناد بھی انہیں کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہے۔شارح کہتے ہیں کہ عندالمتکلم مصنف کے قول لہ کے متعلق ہے لہ سے لفظ لہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا عامل جو محذوف ہے وہ مراد ہے یعنی استقر اور حاصل یہ ہے کہ عندالمتکلم اس فعل سے متعلق ہے جو لہ میں عامل ہے اور جس سے لہ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے متکلم کے اعتقاد میں وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہو فی الظاهر بھی اسی لہ یعنی اس کے عامل کے ساتھ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو اور متکلم کے ظاہر حال سے یہ بات مفہوم ہوتی ہو کہ اس نے فعل یا معنی فعل کو ماهو له کی طرف منسوب کیا ہے یعنی متکلم اپنے کلام میں ایسا کوئی قرینہ قائم نہ کرے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ اس کے اعتقاد میں غیر ما ہولہ ہے ومعنی كونه له سے شارح کہتے ہیں کہ اس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کے معنی اس چیز کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے لئے وصف ہوں اور اس چیز کے ساتھ قائم ہونے اور اس کے لئے وصف ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہو بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جائے ،فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور فعل یا معنی فعل کے معنی اللہ کے پیدا کردہ ہوں جیسے جن زید زید مجنون ہو گیا یا بطریق کسب غیر اللہ کے پیدا کردہ ہوں اور وہ معنی جو غیر اللہ کے پیدا کردہ ہیں خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئے ہوں جیسے ضرب خواہ بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہوں جیسے مرض اور مات۔

شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور موت غیر اللہ سے بغیر اس کے اختیار کے صادر ہوئے ہیں حالانکہ یہ دونوں غیر اللہ سے صادر ہی نہیں ہوئے ہیں بہتر یہ تھا کہ شارح مثال میں تحرک المرتعش پیش کرتے مرتعش نے حرکت کی۔اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول اولا کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی غیر اللہ سے اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئے ہوں اور یہ بات دو صورتوں میں صادق آتی ہے (۱) وہ معنی اس سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوئے ہوں جیسے حرکت مرتعش (۲) اس سے بالکل صادر ہی نہ ہوئے ہوں جیسے مرض اور موت ، حقیقت عقلیہ کی تعریف کے فوائد قیود کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول ما هو له سے بحسب الواقع ما هو له کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی فعل یا معنی فعل جس چیز کی طرف منسوب ہو وہ فعل یا معنی فعل واقع میں بھی اسی چیز کے لئے ثابت ہو۔پس مصنف کا یہ قول اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی اس فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا واقع میں بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو اور اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو فقط واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی وہ فعل یا معنی فعل واقع میں تو ثابت ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو۔

البتہ یہ قول نہ تو اس کو شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو اور نہ اس کو شامل ہوگا جو دونوں کے مطابق نہ ہو لیکن جب عندالمتکلم کا لفظ زیادہ کر دیا گیا تو حقیقت عقلیہ کی تعریف میں وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جس میں فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا اور اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔البتہ اس قید کے ذریعہ تعریف سے وہ نکل جائے گا جو فقط واقع کے مطابق ہو اگر چہ پہلا داخل تھا مگر جب فی الظاهر کا لفظ زیادہ کیا گیا تو تعریف میں وہ بھی داخل ہو جائے گا جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور وہ بھی داخل ہو جائے گا جو دونوں کے مطابق نہ ہو پس حقیقت عقلیہ کی یہ تعریف چار قسموں کو شامل ہوگی (۱) واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق (۲) دونوں کے مطابق نہ ہو (۳) واقع کے مطابق ہو نہ کہ اعتقاد کے (۴) اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے۔

فاقسامُ الحقيقةِ العقليةِ علىٰ ما يشملهٗ التعريفُ اربعةٌ الاول ما يطابقُ الواقع والاعتقاد جميعاً كقولِ المؤمنِ انبتَ اللّٰهُ البقلَ والثانى ما يطابقُ الاعتقادَ فقط نحوَ قولِ الجاهل انبت الرَّبيع البقلَ والثالث ما يطابقُ الواقعَ فقط كقولِ المعتزلى لمن لايعرف حالهٗ وهو يخفيها منهُ خلقَ اللّٰه تعالىٰ الافعالَ كلها وهٰذا المثال متروكٌ فى المتن والرَّبيعُ مالا يطابق الواقعَ ولا الاعتقادَ جميعاً نحوُ قولك جاء زيدٌ وانتَ اىْ الحالُ انَّكَ خاصَّة تعلمُ انه لم يجئ دونَ المخاطبِ اِذْ لو علمه المخاطب ايضاً لما تعين كونه حقيقة لجوازِ ان يكونَ المتكلم قد جعل علم التامع بانه لم يجئ قرينة علىٰ انه لم يرِدْ ظاهرهٗ فلا يكون الاسناد اِلى ما هو له عندالمتكلم فى الظاهر ـ

ترجمہ: پس حقیقت عقلیہ کے اقسام اس بناء پر جس کو تعریف شامل ہے چار ہیں اول وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے مومن کا قول انبت اللّٰه البقل دوم وہ جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل سوم وہ جو فقط واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس شخص سے جو اس کا حال نہ جانتا ہو اور وہ اس سے اپنا حال چھپاتا ہو خلق اللّٰه تعالیٰ الافعال کلها اور یہ مثال متن میں متروک ہے اور چہارم وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تیرا قول جاء زید درآنحالیکہ تو خاص طور پر جانتا ہے کہ وہ نہیں آیا نہ کہ مخاطب اسلئے کہ اگر اس کا نہ آنا مخاطب بھی جان لیتا تو اس کا حقیقت ہونا متعین نہ ہوتا اسلئے کہ جائز ہے کہ متکلم نے سامع کے اس بات کے علم کو کہ وہ نہیں آیا اس بات پر قرینہ بنادیا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے پس نہیں ہوگی اسناد ماهوله عندالمتکلم فی الظاہر کی طرف

تشریح: شارح نے کہا ہے کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف چار قسموں کو شامل ہے جیسا کہ اوپر خادم نے بھی ذکر کیا ہے پہلی قسم تو یہ ہے کہ واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی جس چیز کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے واقع میں بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت اللّٰه البقل کہ انبات بقل واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے اور مومن کے اعتقاد میں بھی اللہ ہی کے لئے ثابت ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یعنی متکلم کے اعتقاد میں تو وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے ثابت ہو لیکن واقع میں ثابت نہ ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل کہ انبات بقل واقع میں تو اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن کافر کے اعتقاد میں فصل ربیع کے لئے ثابت ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ واقع کے مطابق ہو لیکن متکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل واقع میں تو ماهوله کے لئے ثابت ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو جیسے معتزلی اس شخص کو جو معتزلی کے عقیدے اور حال سے واقف نہیں ہے مخاطب کر کے کہتا ہے خلق اللّٰه تعالیٰ الافعال کلها اللہ تعالیٰ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں اور معتزلی اس مخاطب سے اپنا عقیدہ چھپانا بھی چاہتا ہے ملاحظہ فرمائے اس مثال میں خلقِ افعال کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن متکلم یعنی معتزلی کے اعتقاد میں ثابت نہیں ہے کیونکہ معتزلہ افعالِ اختیاریہ کا خالق بندے کو مانتے ہیں اللہ کو نہیں مانتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور مذکور نہ ہونے کی وجہ اس کا قلب وجود ہے لہذا اس کے عدم ذکر سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ حقیقت عقلیہ کی صرف تین قسمیں ہیں چوتھی قسم یہ ہے کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ہو یعنی فعل یا معنی فعل نہ تو واقع میں ماهوله کے لئے ثابت ہو اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا جاء زید اور خاص طور پر متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس یہ اسناد بھی حقیقت ہے حالانکہ آنا نہ تو واقع میں زید کے لئے ثابت ہے اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہے۔ صرف اس کا ظاہر حال سے مفہوم ہے مخاطب کو اس کا آنا یا نہ آنا معلوم نہیں ہے کیونکہ اگر مخاطب کو بھی اس کا نہ آنا معلوم ہوتا تو پھر اس مثال کا حقیقت عقلیہ ہونا متعین نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جاسکتا تھا کہ متکلم نے مخاطب کے اس بات کے علم کو کہ زید نہیں آیا اس پر قرینہ بنالیا ہے کہ متکلم نے اس مثال سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے یعنی

زید کی طرف اسناد کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کی طرف اسناد کا ارادہ کیا ہے اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد ما هو له عندالمتکلم فی الظاهر کی طرف نہیں ہوگی اور جب ماہولہ کی طرف اسناد نہیں ہوگی تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ نہیں ہوگی بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔

منهُ ای من الاسنادِ مجازٌ عقلیٌ ویُسمی مجازاً حُکْمِیاً ومجازاً فی الاثباتِ واِسْناداً مجازیاً وهوَ اِسْنادُهٗ ای اِسْنادُ الفعل او معناهُ اِلٰی مُلابسٍ له ای للفعلِ او معناهُ غیرِما هوله ای غیرِ الملابِسِ الذی ذٰلکَ الفعلِ او معناه مبنیٌ له یعنی غیر الفاعلِ فی المبنی للفاعلِ وغیرَ المفعولِ بهٖ فی المبنی للمفعولِ سواءٌ کان ذٰلکَ الغیر غیراً فی الواقع او عندالمتکلمِ فی الظاهرِ وبهٰذا سقط ما قیل اِنه ان اراد غیر ما هو له عندالمتکلم فی الظاهر فلاحاجةَ الی قولهٖ بتأوُّلٍ وهو ظاهر وان اراد غیر ما هو له فی الواقع خرج عنه مثل قولِ الجاهل انبتَ اللّٰه البقل مجازاً عقلیاً باعتبار الاسنادِ الیٰ سبب بتاوُّلٍ متعلق باسنادهٖ ومعنی التأولِ اِنکَ تطلب ما یؤل الیه من الحقیقةِ او الموضع الذی یؤل الیه من العقلِ وحاصله ان تنصبَ قرینةً صارفةً عن ان یکون الاسناد اِلی ما هو لهٗ۔

ترجمہ: اور بعض اس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا مجاز حکمی اور مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی اور وہ اس کا اسناد کرنا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کا اسناد کرنا ہے اس کے یعنی فعل یا معنی فعل کے ملابس کی طرف.....درآنحالیکہ وہ ملابس غیر ماہولہ ہو یعنی غیر ہو اس ملابس کا جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل مبنی ہو یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول ہو برابر ہے کہ وہ غیر واقع میں غیر ہو یا عندالمتکلم فی الظاہر غیر ہو۔اور اس تعمیم سے ساقط ہوگیا وہ جو کہا گیا ہے کہ اگر ارادہ کیا غیر ماہولہ عندالمتکلم فی الظاہر کا تو اس کے قول بتاؤل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ ظاہر ہے اور اگر ارادہ کیا ہے غیر ماہولہ فی الواقع کا تو اس سے کافر کے قول انبت اللہ البقل کی طرح باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا بتاؤل، باسنادہ کے متعلق ہے اور تاؤل کے معنی یہ ہیں کہ تو اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف مجاز لوٹے یعنی حقیقت یا طلب کرے اسکا وہ موضع جسکی طرف مجاز لوٹے اس حال میں کہ وہ طلب عقل سے شروع ہو اور حاصل یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات سے پھیرنے والا ہو کہ اسناد موہولہ کی طرف ہو۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے اسناد کی دوسری قسم یعنی مجاز عقلی کو بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مجاز عقلی کا ایک نام مجاز حکمی ہے اور ایک نام مجاز فی الاثبات ہے اور ایک نام اسناد مجازی ہے۔مجاز عقلی میں دو جزء ہیں ایک مجاز دوم عقلی۔مجاز تو اس لئے نام رکھا گیا کہ مجاز ماخوذ ہے جاز المکان سے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے اصلی مکان سے تجاوز کر جائے پس مجاز عقلی میں اسناد چونکہ اپنے اصلی مکان یعنی ماہولہ سے دوسرے مکان یعنی غیر ماہولہ کی طرف متجاوز ہو جاتی ہے اس لئے اس کا نام مجاز رکھا گیا اور چونکہ اسناد ایک امر معقول ہے جس کا ادراک عقل کے ذریعہ کیا جاتا ہے اس لئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ماہولہ کے غیر ماہولہ کی طرف نسبت کی جائے امر معقول میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر معقول میں ہے اس لئے اس کا نام عقلی رکھ دیا گیا اس کے برخلاف مجاز لغوی کہ وہ امر منقول میں تصرف کرنے کا نام ہے اور امر منقول یہ ہے کہ مثلاً کسی لفظ کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور مجاز حکمی اس لئے نام رکھا گیا کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور مجاز اگر چہ اثبات اور نفی دونوں میں جاری ہوتا ہے لیکن نام میں اثبات کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اثبات نفی کے مقابلہ میں اشرف ہے یا اثبات نفی کے مقابلہ میں اصلی ہے اور اثبات اصل اس لئے ہے کہ مجاز فی النفی مجاز فی الاثبات کی فرع ہے یعنی نفی میں مجاز اسی وقت جاری ہوگا جبکہ اس کے اثبات میں بھی مجاز جاری ہو اور نفی کے اندر مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا قول فما ربحت تجارتهم ہے کہ تجارت کی طرف ربح کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف اسناد ہے۔اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مجاز فی الاثبات میں اثبات سے مراد انتساب اور اتصاف ہے اور انتساب واتصاف ایجاب ونفی دونوں کو شامل ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں

انتساب اور اتصاف ہوتا ہے اس صورت میں قید اثبات پر کوئی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا اور اسناد مجازی اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ اسناد مجاز کی طرف منسوب ہے۔

بہرحال مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی تاؤل اور قرینہ کیساتھ اسکے ایسے ملابس کی طرف اسناد کرنا جو غیر ماہولہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل کی ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا کہ اس چیز اور اس فعل یا معنی فعل کے درمیان ملابست، ارتباط اور تعلق ہو اور یہ ملابس اس ملابس کا غیر ہو جس کیلئے فعل یا معنی فعل مبنی ہے یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل مسند الیہ ہو اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول مسند الیہ ہو کیونکہ اگر مبنی للفاعل میں فاعل مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا اور مبنی للمفعول میں مفعول مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا تو وہ اسناد حقیقی ہوگی نہ کہ مجازی۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ غیر خواہ واقع میں ما ہولہ کا غیر ہو خواہ متکلم کے اعتقاد میں ماہولہ کا غیر ہو جو اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے شارح اس تعمیم کے ذریعہ ان چاروں قسموں کو مجاز عقلی میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو حقیقت عقلیہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں اور حقیقت عقلیہ کی جو مثالیں ہیں وہ بعینہ مخاطب کے حال کے اعتبار سے مجاز عقلی کی اقسام کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ اسکی مثال جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو مؤمن کا قول انبت اللہ البقل ہے بشرطیکہ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہو جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم انبات کی نسبت ربیع کی طرف کرتا ہے اور متکلم کو مخاطب کا یہ اعتقاد معلوم بھی ہو پس اس مثال میں انبات کی نسبت اللہ کی طرف واقع کے مطابق بھی ہے اور اعتقاد متکلم کے مطابق بھی مگر متکلم کا مخاطب کے اعتقاد کو جاننا اس بات کا قرینہ ہے جو اسناد کو اسکے ظاہر سے پھیرنے والا ہے یعنی متکلم کا یہ علم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اسناد ماہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہولہ کی طرف ہے اور اسی کا نام مجاز عقلی ہے اسی طرح دوسری مثالوں میں غور کیا جا سکتا ہے۔

وبهذا سقط ما قيل سے شارح کہتے ہیں کہ سوا کے ذریعہ تعمیم سے ایک اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں جو غیر ماہولہ ہے اس سے غیر فی الواقع مراد ہے یا غیر عند المتکلم فی الظاہر مراد ہے اگر اس سے غیر عند المتکلم فی الظاہر مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملابس جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ متکلم کے اعتقاد میں اس کا غیر ہے جس کیلئے فعل واقع میں ثابت ہے تو اس صورت میں مصنف کو تاوّل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ تاوّل سے مراد قرینہ ہے۔ **غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر** کی طرف اسناد اسی وقت ہوتی ہے جبکہ وہاں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ غیر ما ہولہ عند المتکلم فی الظاہر ہے۔ بہرحال جب یہ بات ہے تو تاوّل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر اس سے غیر ماہولہ فی الواقع مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملابس جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ واقع میں اس کا غیر ہے جس کیلئے فعل ثابت ہے تو اس صورت میں کافر کا قول **انبت الله البقل** باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا حالانکہ کافر کا یہ قول مجاز عقلی ہے اور مجاز عقلی اسلئے ہے کہ کافر کا عقیدہ یہ ہے کہ انبات درحقیقت تو ربیع کیلئے ثابت ہے اور ربیع فاعل حقیقی ہے اور رہا اللہ تو وہ اسکا سبب ہے اور سبب کی طرف اسناد بلاشبہ مجاز عقلی ہے اور غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں یہ قول مجاز عقلی ہونے سے اسلئے خارج ہو جائے گا کہ انبات جس کیلئے واقع میں ثابت ہے اللہ واقع اور نفس الامر میں اس کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ اللہ ہی ہے جس کیلئے واقع میں انبات ثابت ہے پس شارح کی اس تعمیم سے کہ غیر ماہولہ میں جو غیر ہے وہ عام ہے واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو مذکورہ اعتراض دفع ہو جائے گا کیونکہ غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں اگرچہ تاوّل کی قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اس قید کا ہونا بہت ضروری ہے۔

اسی طرح غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اگرچہ کافر کا مذکورہ قول مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جاتا ہے لیکن غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں خارج نہیں ہوگا۔ الحاصل اس تعمیم کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بتاوّل شارح کہتے ہیں کہ بتاول جار مجرور اسناد سے متعلق ہے اور تاول باب تفعل سے ہے ال سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع کرنا اور تاؤل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا یا اس کی

طرف التفات کرنا اور یہاں تاؤل سے مراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو طلب کیا جائے جس کی طرف مجاز لوٹے گا یعنی مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا نام تاؤل ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ مجاز کے لئے حقیقت موجود ہو مثلاً انبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے اور اس میں تاؤل یہ ہے کہ اس کی حقیقت یعنی اسناد ما ہولہ کو طلب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ انبت الربیع البقل کی حقیقت ہے۔ انبت اللہ البقل فی الربیع۔ دوسرے معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ تاؤل اس موضوع کو طلب کرنے کا نام ہے جس کی طرف ذہن من جہت العقل یہ اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ اس اسناد مجازی کے لئے حقیقت موجود نہ ہوں مثلاً اقدمنی بلدک لحق لی علیک مجھ کو تیرے شہر میں میرا وہ حق لیکر آیا جو تجھ پر واجب ہے۔

اس مثال میں حق لی علیک اقدام کا فاعل مجازی ہے کیونکہ یہ حق شہر میں آنے کا سبب ہے اور اس مثال کی اصل یہ ہے قدمت بلدک لحق لی علیک میں تیرے شہر میں آیا اپنے اس حق کی وجہ سے جو تجھ پر واجب ہے اور حق لی علیک ایسا فاعل مجازی ہے جس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے اور حقیقت اس لئے نہیں ہے کہ اقدام کا کوئی فاعل حقیقی نہیں ہے البتہ اس کے لئے من جہت العقل ایک محل اور موضع ہے یعنی قدوم لحق جس کی طرف مجاز لوٹ سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ تاؤل نام ہے مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا حقیقت خواہ واقع میں موجود ہو خواہ واقع میں موجود نہ ہو بلکہ اس کو فرض کر لیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تاؤل کا حاصل یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایسا قرینہ قائم کرے جس سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اسناد ما ہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہولہ کی طرف ہے۔

ولہٗ اَیْ للفعلِ وھٰذا اِشارۃٌ اِلیٰ تفصیلٍ وتحقیقٍ للتعریفین ملابساتٌ شتّٰی اَیْ مختلفۃٌ جمعُ شتیتٍ کمریضٍ ومَرضیٰ یـلابسُ الفاعلَ والمفعولَ بہٖ والمصدرَ والزمانَ والمکانَ والسببَ ولم یتعرض للمفعولِ معہٗ والحالِ و نحوھما لان الفعلَ لا یسند الیھا فاسنادُہٗ الیٰ الفاعلِ اوالمفعولِ بہٖ اِذا کان مبنِیًّا لہ اَیْ للفاعلِ اوالمفعولِ بہٖ یعنی اِنَّ اِسْـنـادہٗ الیٰ الـفاعلِ اِذا کان مبنیاً لہ او اِلیٰ المفعولِ بہٖ اِذا کان مبنیاً لہ حقیقۃٌ کما مرّ من الامثلۃ واسنادُہٗ اِلیٰ غیرِھما اَیْ غیـرِ الـفـاعـلِ والـمـفـعـولِ بہٖ یعنی غیر الفاعلِ فی المبنی للفاعل وغیر المفعولِ بہٖ فی المبنی للمفعولِ للملابسۃِ یعنی لاجلِ اَنَّ ذلک الغیر یشابہ ما ھو لہ فی ملابسۃِ الفعلِ مجازٌ۔

ترجمہ: اور اس کے لئے یعنی فعل کے لئے اور یہ حقیقت ومجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے مختلف متعلقات ہیں شتی بمعنی مختلفہ شتیت کی جمع ہے جیسے مریض اور مرضیٰ۔ فعل ملابس ہوتا ہے فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کو اور مفعول معہ اور حال وغیرہ سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ فعل ان کی طرف مسند نہیں ہوتا ہے پس فعل کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول بہ ہو یعنی فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للمفعول بہ ہو حقیقت ہے جیسا کہ مثالیں گذر چکی ہیں اور فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف یعنی فاعل اور مفعول بہ کے علاوہ کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول بہ میں غیر مفعول بہ کی طرف ملابست کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر، تعلق فعل میں ماہولہ کے مشابہ ہے مجاز ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ فعل کے بہت سے متعلقات ہیں چنانچہ فعل، فاعل کا بھی ملابس اور متعلق ہوتا ہے اور مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کا بھی۔ پس فعل کے معروف ہونے کی صورت میں اگر اس کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی یا مجہول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف اسناد کی گئی تو اس اسناد اور نسبت کا نام حقیقت عقلیہ ہوگا اور اگر کسی ملابست اور مشابہت کی وجہ سے فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے یعنی فعل معروف کی اسناد غیر فاعل کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد غیر مفعول بہ کی طرف کی گئی تو اس کا نام مجاز عقلی ہوگا شارح نے للفعل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ لہٗ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ ملابسات و

متعلقات جس طرف فعل کے ہوتے ہیں اسی طرح معنی فعل کے بھی ہوتے ہیں لہذا مصنف پر لازم تھا کہ وہ لھما کہہ کر دونوں کی طرف ضمیر راجع کرتے ۔اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ذکر پر اکتفا کیا ہے ورنہ مراد دونوں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ حقیقت ومجاز کی تعیین اور تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے شتّٰی ،شتیت کی جمع ہے جیسے مرضیٰ مریض کی جمع ہے فعل کے ملابسات اور متعلقات چھ ہیں (۱) فاعل (۲) مفعول بہ (۳) مصدر (۴) زمان (۵) مکان (۶) سبب، فاعل تو فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے یا فعل فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور مفعول بہ اس لئے ہے کہ مفعول بہ پر فعل واقع ہوتا ہے اور مصدر اس لئے ہے کہ مصدر فعل کے مفہوم کا جز ہوتا ہے اور زمانہ بھی فعل کے متعلقات میں سے اسی لئے ہے کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور مکان اس لئے ہے کہ فعل مکان پر التزاماً دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل واقع ہو اور سبب فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل سبب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے ۔الحاصل ان چھ چیزوں کو فعل کے ساتھ چونکہ کسی نہ کسی طرح ملابست اور تعلق حاصل ہے اس لئے ان کو فعل کا ملابس اور متعلق قرار دیا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مفعول معہ، حال اور تمیز و مستثنیٰ کو متعلقات فعل میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہوسکتا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہو جیسا کہ متن میں مذکور چھ چیزوں کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہے اور رہا مفعول معہ اور اس کے علاوہ تو ان کی طرف فعل کی اسنا نہیں کی جاتی ہے لہذا یہ فعل کے متعلقات میں سے بھی شمار نہ ہوں گے ۔مصنف کہتے ہین کہ فعل اگر مبنی للفاعل ہو یعنی معروف ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو یا فعل مبنی للمفعول بہ ہو یعنی مجہول ہو اور مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسناد حقیقی ہوگی جیسا کہ سابق میں مثالیں گذر چکی ہیں اور اگر کسی ملابست مشابہت کی وجہ سے فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کی طرف کی گئی تو ان صورتوں میں اسناد مجازی ہوگی للملابسة کے بعد یعنی کہہ کر شارح نے ملابست کی مراد بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ملابست کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر یعنی مسند الیہ مجازی ملابست فعل اور تعلق فعل میں ما ہولہ یعنی مسند الیہ حقیقی کے مشابہ ہو یعنی مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی اس بات میں کہ ان دونوں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہو اگر چہ جہت تعلق مختلف ہو مثلاً جَرَیٰ النہرُ (نہر جاری ہوگئی) میں نہر مسند الیہ مجازی ہے اور جری الماءُ (پانی جاری ہوگیا) میں ماء مسند الیہ حقیقی ہے اور تعلق فعل میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے کیونکہ فعل جریٰ ماء کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ فعل جری ماء کے ساتھ قائم ہے اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ نہر میں جریٰ کا وقوع ہوتا ہے بہر حال جہت تعلق اگر چہ مختلف ہے لیکن تعلق دونوں کے ساتھ ہے اس کی وضاحت کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے قول وله ملابسات شتیٰ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملابست کے معنی فعل اور مسند الیہ مجازی کے درمیان تعلق اور ارتباط کے ہیں حالانکہ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ وہ معنی مراد ہیں جس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے اور خادم نے اس کو بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

كقولهم عيشة راضية فيما بُنى للفاعل واُسند الى المفعول به اِذا العيشُ مرضيةٌ وسيلٌ مفعمٌ في عكسه اعنى فيما بُنى للمفعولِ واُسنِدَ الىٰ الفاعلِ لانّ السيل هو الذى يفعِمُ اى يملأ من افعمْتَ الاناءَ اِذا ملأته وشعرٌ شاعرٌ في المصدر والاولىٰ التمثيل بنحوِ جَدّ جِدُّه لانّ الشعر ههنا بمعنىٰ المفعولِ ونهاره صائمٌ في الزّمان ونهرٌ جارٍ في المكانِ لانَ الشخصَ صائمٌ في النهارِ والماءُ جارٍ في النهرِ وبنى الاميرُ المدينةَ في السببِ وينبغى ان يعلم انَّ المجازَ العقلى يجرىٰ في النسبة الغيرِ الاسنادية ايضاً من الاضافيةِ والايقاعيةِ نحوُ اعجبنى انباتُ الربيعِ وجرى الانهار قال اللّٰه تعالىٰ وان خفتم شقاق بينهما ومكرُ الليل والنهار ونحو نوّمْت الليل واجريت النهر قال اللّٰه تعالىٰ

ولا تطیعوا امر المسرفین والتعریف المذکور انما ھو للاسنادِ اللھم اِلا ان یرادَ بالاسنادِ مطلقُ النسبۃِ وھھنا مباحثُ نفیسۃٌ وشحّنا بھا الشرح۔

ترجمہ: جیسے ان کا قول عیشۃ راضیۃ مبنی للفاعل میں اور اس کو مفعول بہ کی طرف مسند کر دیا گیا کیونکہ عیش مرضیہ ہے اور سیل مفعم اس کے برعکس میں یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اسناد کر دی گئی اس لئے کہ سیلاب وہ ہے جو بھرتا ہے افعمتُ الاناء سے ماخوذ ہے جب تو اس کو بھر دے اور شعر شاعر مصدر میں اور اولیٰ جدَّ جدُّہٗ جیسے سے مثال دینا ہے اسلئے کہ یہاں شعر مفعول کے معنی میں ہے اور نھارہ صائم زمان میں اور نھر جارٍ مکان میں کیونکہ انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے اور پانی نہر میں جاری ہوتا ہے۔ اور بنی الامیرُ المدینۃ سبب میں، اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسناد میں بھی جاری ہوتا ہے یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جیسے اعجبنی انبات الربیع اور جری الانھار اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وان خِفتم شقاقَ بینھما ومکر اللیل والنھار اور جیسے نوَّمتُ اللیل و اَجریتُ النھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولا تطیعوا امر المسرفین اور تعریف مذکور صرف اسنادی کی ہے اے اللہ مگر یہ کہ ارادہ کیا جائے اسناد سے مطلق نسبت کا اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن سے شرح کو ہم نے مزین کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مجاز عقلی کی مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی ایک مثال عیشۃ راضیۃ ہے اس طور پر کہ راضیۃ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیۃ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور راضیۃ کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو ضمیر راضیۃ میں مستتر ہے اور عیشہ کی طرف راجع ہے اور عشیہ مفعول بہ حقیقی ہے اور عیشہ مفعول بہ حقیقی اس لئے ہے کہ عیشۃ (زندگی) خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کا صاحب یعنی صاحب عیشۃ راضی ہوتا ہے الحاصل عیشۃ حقیقۃً مرضیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس چونکہ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے اس لئے یہ اسناد مجازی ہوگی کیونکہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ فعل کا غیر ماھولہ ہوتا ہے نہ کہ ماھولہ۔ اس مثال کو اور اگلی مثالوں کو سمجھنے میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے دو باتیں ضرور ذہن نشین فرمالیں۔ ایک تو یہ کہ شارح نے کہا ہے کہ راضیۃ کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے یعنی عیشۃ کی ضمیر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ ضمیر جو راضیۃ میں مستتر ہے اور عیشۃ کی طرف راجع ہے وہ راضیۃ کا فاعل ہے نہ مفعول۔ اس کا جواب دیتے ہوئے خادم نے کہا ہے کہ یہ ضمیر ترکیب میں اگرچہ فاعل نحوی ہے لیکن حقیقۃً مفعول بہ ہے کیونکہ عیشۃ مرضیہ ہے نہ کہ راضیۃ۔

پس اسی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ راضیۃ کی اسناد اس کے حقیقی مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ راضیۃ کی اسناد ضمیر عیشۃ کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ عیشہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ مآل دونوں کا ایک ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر یوں کہا جاتا کہ راضیۃ کی اسناد عیشہ کی طرف ہے تو یہ اسناد مبتدا کی طرف ہوتی کیونکہ عیشہ ترکیب میں مبتدا واقع ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ مصنف کے نزدیک مبتدا کی طرف جو اسناد ہوتی ہے وہ نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز ہوتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو عیشۃ کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں اس کو مجاز عقلی کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوتا۔ دوسری مثال ''سیل مفعم'' ہے اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ مفعم، افعال (بھرنا) کا اسم مفعول ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور سیل کی طرف راجع ہے اور سیل اگرچہ ترکیب میں مبتدا ہے لیکن افعام کا حقیقی فاعل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے افعم السیل الوادی، سیلاب نے وادی کو بھر دیا اور وہ ضمیر جس کی طرف مفعم کی اسناد کی گئی ہے اگرچہ ترکیب میں نائب فعل ہے لیکن حقیقۃ اس کا فاعل ہے۔ بہرحال اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اور فاعل، فعل مبنی للمفعول کا غیر ماھولہ ہوتا ہے لہذا یہ اسناد مجازی ہے تیسری مثال ''شعر شاعر'' ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی

ہے اس طور پر کہ شاعر جو اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مبنی للفاعل اور فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور شعر مصدر کی طرف راجع ہے اور یہ مسلّم ہے کہ فعلِ شعر کا فاعلِ حقیقی آدمی ہوتا ہے نہ کہ شعر مصدر۔ پس حق تو یہ تھا کہ فاعل کی طرف اسناد کی جاتی اور یوں کہا جاتا شعر شاعر صاحبہ لیکن جب ضمیر مصدر کی طرف اسناد کردی گئی تو غیر ماھولہ کی طرف ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی نہ کہ حقیقی۔ اہل عرب اس طرح کی ترکیب اس وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ کسی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جیسے "ظل ظلیل" گھنا سایہ شارح فراتے ہیں کہ مصدر کی طرف اسناد کرنے کی مثال میں "جدّ جده" کو پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔

اس مثال میں جَدّ فعل معروف ہے اور اس کی اسناد جدّ مصدر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ اس کا حق یہ تھا کہ اس کی اسناد فاعل یعنی صاحب جد کی طرف کی جاتی پس اس مثال میں بھی چونکہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اس لئے یہ بھی اسناد مجازی ہے اور ع اس کو مثال میں پیش کرنا بہتر اس لئے تھا کہ اس جگہ شعر اسم مفعول (کلام منظوم) کے معنی میں ہے اور جب شعر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو شاعر میں جو ضمیر ہے اور شعر کی طرف راجع ہے اس کی طرف اسناد کرنا مصدر کی طرف اسناد کرنا نہیں ہوگا بلکہ مفعول کی طرف اسناد کرنا ہوگا اور یہ مثال عیشه راضیة کے قبیل سے ہوگی اسناد الی المصدر کے قبیل سے نہ ہوگی اور جدّ جدّہ میں چونکہ یہ احتمال نہیں ہے اس لئے اسناد الی المصدر کی مثال میں اس کو پیش کرنا زیادہ مناسب تھا۔ چوتھی مثال نهارهٗ صائم ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی صائم کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف راجع ہے پس نہار چونکہ زمانہ ہے اس لئے یہ مثال اس بات کی ہوگی کہ مبنی للفاعل زمانہ کی طرف مسند ہے اور زمانہ غیر ماھولہ ہے اس لئے کہ آدمی روزہ دار ہوتا ہے زمانہ روزہ دار نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہوگی۔

چوتھی مثال **نهر جارٍ** ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی جارٍ کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ جار اس ضمیر کی طرف مسند ہے جو ضمیر نہر کی طرف راجع ہے اور نہر جار کا فاعل اور ماھولہ نہیں ہے بلکہ غیر ماھولہ ہے اس کا ماھولہ اور فاعل تو ماء (پانی) ہے پس چونکہ یہاں بھی غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے اس لئے یہ بھی اسناد مجازی کی طرف کی گئی ہے کیونکہ امیر، آمر ہونے کی وجہ سے بناء کا سبب ہے فاعل نہیں ہے۔ بناء کا فاعل اور ماھولہ تو معمار ہے نہ کہ امیر۔ پس اس مثال میں بھی اسنادِ مجازی ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ مجاز عقلی اور حقیقت عقلیہ صرف نسبت اسنادیہ میں جاری نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس طرح نسبت اسنادیہ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح نسبت غیر اسنادیہ یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقتِ عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جریُ الماء فی النهر ہے اور نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال نوّمتُ ابنی فی اللیل ہے (میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلایا ہے) اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہے اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال و ان خفتم شقاق بینهما بھی ہے کیونکہ اس کی اصل و ان خفتم شقاق الزوجین فی الحالة الواقعة بینهما ہے پس شقاق مصدر کی اضافت بین اسم مکان کی طرف مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل و النهار میں مکر مصدر کی اضافت لیل و نہار (زمان) کی طرف مجاز عقلی ہے کیوں کہ اس کی اصل ہے مکر الناس فی اللیل و النهار نسبت ایقاعقہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال نومت اللیل اور یہ اجریت النهر ہے کیونکہ اس کلام کی اصل ہے نوّمتُ الشخص فی اللیل میں نے آدمی کو رات میں سلایا۔ اجریت الماء فی النهر میں نے نہر میں پانی جاری کردیا ہے۔ پس فعل تنویم کو رات پر اور فعل اجراء کو نہر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے قول و لاتطیعوا امر المسرفین میں اطاعت کو امر پر واقع کرنا نسبتِ ایقاعیہ میں مجاز ہے کیونکہ اطاعت اصلاً ذی امر یعنی آمر پر واقع کی جاتی ہے نہ کہ امر پر لہذا امر پر واقع کرنا مجاز ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مجاز عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ صرف نسبت اسنادی پر صادق آتی ہے نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ پر

صادق نہیں آتی لہٰذا مذکورہ تعریف غیر جامع ہوگی اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے خود کہا ہے کہ تعریف میں اسناد سے مراد مطلق نسبت ہے اور مطلق نسبت سب کو شامل ہے نسبت اسنادیہ کو بھی اور اضافیہ اور ایقاعیہ کو بھی احقر نے یہ اعتراض و جواب مجاز عقلی کی تعریف کے شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہاں شارح کی عبارت کو حل کرنے کے لئے ذکر کر دیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو میں نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وقولنا فی التعریفِ بتاوُّلٍ یُخرِجُ نحو ما مرّ من قولِ الجاهلِ اَنبَتَ الرَّبیعُ البقْلَ رائیاً الانباتَ من الرَّبیعِ فانَّ هٰذا الاسنادَ وانْ کانَ اِلی غیرِ ماهو له فی الواقع لکن لا تاوُّلَ فیهِ لانّه مرادہ ومعتقدُہٗ وکذا شفی الطبیبُ المریضَ ونحو ذٰلک ممَّا یطابقُ الاعتقادَ دونَ الواقعِ فقولهٗ بتاوُّلٍ یخرِجُ ذٰلک کما یخرجُ الاقوالَ الکاذبةَ وهٰذا تعریضٌ بالسَّکاکی حیث جعل التَّاوُّلَ لاخراجِ الاقوالِ الکاذبة فقط وللتَّنبیهِ علیٰ هٰذا تعرّضَ المصنفُ فی المتنِ لبیانِ فائدةِ هٰذا القیدِ مع انه لیس ذٰلک من دأبِهٖ فی هٰذا الکتابِ واقتصرَ علیٰ بیانِ اِخراجهٖ بنحوِ قولِ الجاهلِ مع انه یُخرِجُ الاقوالَ الکاذبةَ ایضاً۔

ترجمہ: اور ہمارا قول تعریف میں بتاوّل کافر کے گذشتہ قول انبت الربیع البقل کو خارج کر دیتا ہے درآنحالیکہ وہ ربیع سے انبات کا معتقد ہے اس لئے کہ یہ اسناد واقع میں اگرچہ غیر ما ھولہ کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اس کی مراد اور اس کا اعتقاد یہی ہے اور ایسے ہی شفی الطبیب المریض اور اسی جیسا جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے۔ پس اس کا قول بتاوّل اس کو خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کاذبہ کو خارج کر دیتا ہے اور یہ سکاکی پر تعریض ہے اس لئے کہ سکاکی نے تاوّل کو فقط اقوال کاذبہ کو نکالنے کے لئے متعین کیا ہے اور اس تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کرنے کے لئے تعرض کیا ہے۔ باوجودیکہ اس کتاب میں یہ ان کی عادت نہیں ہے اور اکتفاء کیا ہے کافر کے قول جیسے کو خارج کرنے پر باوجودیکہ یہ اقوال کاذبہ کو بھی خارج کر دیتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے اس عبارت میں بتاوّل کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مجازِ عقلی کی تعریف میں تاوّل (قرینہ) کی قید کے ذریعہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کیا ہے بشرطیکہ وہ کافر انبات من الربیع کا اعتقاد رکھتا ہو اور انبات کے سلسلہ میں ربیع کو مؤثر حقیقی سمجھتا ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ربیع کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ واقع اور نفس الامر میں غیر ما ھولہ کی طرف ہے لیکن یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہ اسناد ما ھولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ھولہ کی طرف ہے اور قرینہ اس لئے نہیں ہے کہ اسناد الی الربیع ہی متکلم یعنی کافر کی مراد اور اس کا اعتقاد ہے۔ الحاصل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اسناد، حقیقت عقلیہ کہلائے گی، مجاز عقلی نہیں کہلائے گی۔ اسی طرح کافر کا قول شفی الطبیب المریض اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال جن میں اسناد متکلم کے اعتقاد کے مطابق تو ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کافر کا قول احرقتِ النارُ الخطبَ اور قطعَ السکینُ الحبلَ اس طرح کے تمام اقوال قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت عقلیہ میں داخل ہوں گے اور مجاز عقلی سے خارج ہوں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول بتاوّل کافر کے مذکورہ قول کو مجاز عقلی ہونے سے اسی طرح خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوالِ کاذبہ کو خارج کر دیتا ہے۔ قول کاذب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جاء زید کہا درآں حالیکہ اس کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس اس مثال میں جآء فعل کی اسناد اگرچہ غیر ما ھولہ کی طرف ہے مگر چونکہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے اس لئے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔

شارح کا کافر کے قول کو علیحدہ اور اقوال کاذبہ کو علیحدہ ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل قول کاذب نہیں ہے حالانکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے یہ بھی قول کاذب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اقوالِ کاذبہ سے مراد وہ اقوال ہیں جن کے

کذب کا متکلم بھی اعتقاد رکھتا ہو اور کافر کا قول اس اعتبار سے کاذب نہیں کیونکہ کافر اس قول کے صدق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ کہ کذب کا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول تولنا بتاوّل علامہ سکاکی پر تعریض ہے اس طور پر کہ علامہ سکاکی نے تاوّل کی قید کے ذریعہ مجاز عقلی سے صرف اقوال کاذبہ کو خارج کیا ہے۔ کافر کے قول انبت الربیع البقل کو خارج نہیں کیا ہے۔ مصنفؒ نے اس عبارت سے واضح کیا ہے کہ تاویل کی قید اقوال کاذبہ کی طرح کافر کے قول انبت الربیع البقل کو بھی مجاز عقلی سے خارج کر دیتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنفؒ نے خلاف عادت متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کیا ہے اور صرف کافر کے قول کو نکالنے کے بیان پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ یہ قید جس طرح کافر کے قول کو مجاز عقلی سے خارج کرتی ہے اسی طرح اقوال کاذبہ کو بھی خارج کرتی ہے۔

وَلِهٰذَا ای ولانَّ مِثْلَ قولِ الجاهلِ خارجٌ عن المجازِ لاشتراطِ التَّاوُّلِ فيهِ لم يُحمل نحوُ قولِهٖ شعرٌ اشاب الصَّغيرَ وافنى الكبيرَ كَرُّ الغداةِ ومرُّ العشيِّ علىٰ المجاز اى علىٰ اَنَّ اِسنادَ اشابَ وافنىٰ اِلى كرّ الغداةِ ومرّ العشي مجازٌ ما دامَ لَمْ يُعْلَمْ اولم يُظن انَّ قائلَهُ اى قائل هذا القولِ لَمْ يعتقد ظاهرهُ اىْ ظاهرَ الاسنادِ لانتفاءِ التأَوُّلِ ح لاحتمالِ ان يكونَ هو معتقداً للظّاهرِ فيكونُ من قبيلِ قولِ الجاهلِ انبتَ الرَّبيعُ البقلَ كَمَا اُسْتُدِلَّ يعنى مالم يعلم ولم يستدل بشئٍ علىٰ انّه لم يُرِدْ ظاهرهُ مثل الاستدلالِ على اَنَّ اِسناد ميّز الى جذبِ اللّيالى فى قولِ ابى النَّجم شعرٌ ميَّز عنه اىْ عنِ الرّاس قُنزعاً عن قُنزَعٍ هو الشعر المجتمع فى نواحى الرَّاس. جذب الليالى اىْ مُضِيُّهَا واختلافُها اِبْطَئِىْ اَوْ اِسْرعِى حالٌ من الليالى علىٰ تقديرِ المقول اى مقولاً فيها ويجوزُ ان يكونَ الامر بمعنى الخبر مجازٌ خبر اِنَّ اىْ اُسْتُدِلَّ علىٰ انّ اِسناد ميّز اِلى جذب الليالى مجازٌ بقولِهٖ متعلق بِاُسْتُدِلَّ اىْ بِقولِ ابى النجمِ عقيبَهٗ اىْ عقيبَ قولِه ميَّز عنهُ قُنزعاً عن قنزعٍ اَفْنَاهُ اىْ اَبا النجمِ او شعر راسهٖ قيلُ اللّٰهِ اىْ امرُهٗ وارادته للشمسِ اَطْلَعِىْ فانه يدل علىٰ اَنَّهٗ فِعْلُ اللّٰهِ تعالىٰ واَنَّهٗ المبدِئُ والمعيدُ والمنشئُ والمُفْنِيُ فيكونُ الاسنادُ الىٰ جذبِ اللّيالىٰ بتأَوُّلِ علىٰ اَنَّهٗ زمانٌ او سببٌ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے اور اس لئے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاویل شرط ہے نہیں محمول کیا جائے گا شاعر کے قول کہ رات ودن کے انقلاب نے بچہ کو جواں کر دیا اور بوڑھے کو فنا کر دیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنیٰ کی اسناد کر الغداۃ ومر العشی کی طرف مجاز ہے جب تک کہ نہ معلوم ہو جائے یا نہ گمان ہو جائے کہ اس قول کا قائل اس کے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی ظاہر اسناد کا۔ کیونکہ اس وقت تاویل منتفی ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کا معتقد ہو پس یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہو جائے گا جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے اور کسی شے کے ذریعہ اس بات پر استدلال نہ کیا جائے کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے مثل اس بات پر استدلال کے کہ ابوالنجم کے قول میں میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے۔ جدا کر دیا ہے سر سے بالوں کا گچھہ۔ قنزع، سر کے اطراف میں بالوں کے مجموعہ کا نام ہے راتوں کے گذرنے اور ان کے اختلاف نے تو اب جلدی گزر یا آہستہ مقول کی تقدیر پر لیالی سے حال ہے یعنی مقولاً فیہا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر خبر کے معنی میں ہو مجاز انَّ کی خبر ہے یعنی اس بات پر کہ میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے استدلال کیا گیا ہے اس کے قول سے (یہ) استدلال کے متعلق ہے یعنی ابوالنجم کو یا اس کے سر کے بال کو اللہ کے حکم نے اور اس کے ارادہ نے آفتاب سے کہ تو طلوع ہو جا۔ اس لئے کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ فنا کرنا اللہ کا کام ہے اور وہی ابتداءً پیدا کرنے والا اور وہی دوبارہ پیدا کرنے والا ہے۔ وہی پیدا کرنے والا وہی فنا کرنے والا ہے پس جذب اللیالی کی طرف اسناد قرینہ کے ساتھ ہوگی اس بناء پر کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی سے اس لئے خارج ہوا ہے کہ اس میں ظاہر اسناد مرا د نہ ہونے پر تاؤل اور قرینہ موجود نہیں ہے حالانکہ مجاز کے لئے قرینہ شرط ہے پس اسی وجہ سے شاعر کے قول اشاب الصغیر و افنی الکبیر کرُّ الغداۃِ و مرُّ العشی میں کر الغداۃ و مر العشی کی طرف اشاب اور افنی کی اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ شاعر نے اس قول کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہوگی تو قرینہ منتفی ہوگا اور قرینہ اس لئے منتفی ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہوگا کہ ہوسکتا ہے کہ شاعر اس کے ظاہر کا معتقد ہو اور اس نے اس اسناد کے ظاہر الی غیر ما ہولہ پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقتِ عقلیہ ہوگی اور شاعر کا یہ قول کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ ہاں اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ شاعر مومن ہے اور اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ اشاب اور افنی کا حقیقی فاعل تو اللہ ہی کو سمجھتا ہے مگر اس نے کسی مشابہت کی وجہ سے کر الغداہ و مر العشی کی طرف اسناد کی ہے تو ایسی صورت میں اسناد الی غیر ما ہولہ پر چونکہ قرینہ (ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کا علم) موجود ہے اس لئے اس کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ مصنفؒ نے ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کے علم پر ایک نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ابوالنجم کے شعر۔

میّز عنه قنزعاً عن قنزُعِ جذب اللیالی ابطئ او اسرعی

میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی اس بعد والے شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم موحد ہے اور ہر چیز میں موثر حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ابوالنجم نے میّز کی جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے بلکہ جذب اللیالی کی طرف یا تو اسلئے اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب اللیالی یعنی اللیالی الجاذبہ۔ سر سے بالوں کے جدا کرنے کا زمانہ ہے۔ یا اسلئے کہ اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب اللیالی سر سے بالوں کو جدا کرنے کا سبب عادی ہے۔ بہر حال جب قرینہ سے ظاہر اسناد کا مراد نا معلوم ہو گیا تو جذب اللیالی کی طرف میّز کی اسناد مجازی ہوگی۔ اب یہ ذرا سی عبارت حل کر لیجئے۔ شارح کہتے ہیں کہ مجاز انّ کی خبر ہے اور مصنف کا قول بقولہ استدل کے متعلق ہے اور متن کا ترجمہ یہ ہے جیسا کہ ابوالنجم کے بعد میں آنے والے قول افناه قیل الله للشمس اطلعی سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ابوالنجم کے قول میز عنہ الخ میں میّز کی جذب اللیالی کی طرف اسناد مجاز ہے یعنی اس اسناد کے مجاز ہونے پر ابوالنجم کا بعد والا قول قرینہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ابطئی او اسرعی لیالی سے حال ہے اور امر، انشاء ہونے کی وجہ سے چونکہ حال نہیں ہوسکتا ہے اسلئے شارح نے کہا ہے کہ ابطئی سے پہلے مقولاً فیہا کا لفظ مقدر ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ابطئی او اسرعی ہے تو امر لیکن خبر کے معنی میں ہے اور خبر کو حال قرار دینا جائز ہے۔

وَاَقْسامهٗ اَیْ اَقْسَامُ المجازِ العقلی باعتبار حقیقةِ الطَّرفینِ ومجازیَّتِهما اَرْبَعَةٌ لانَّ طرفیه وَهُمَا المسندُ الیه والمُسْنَدُ اِمَّا حقیقتانِ لُغویّتانِ نحوُ انبتَ الرَّبیعُ البقلَ او مجازانِ لُغویَّانِ نحوُ اَحی الارض شبابُ الزَّمانِ فاِنَّ المرادَ باِحْیاءِ الارضِ تهیُّجُ القُوَیٰ النَّامِیَةِ فیها واِحْداثُ نُضارتِها بانواعِ النَّباتاتِ والاحیاءُ فی الحقیقة اِعْطاءُ الحَیٰوةِ وهیَ صفةٌ تقتَضِی الحِسَّ وَالحرکَةَ وکذا المرادُ بشَبابِ الزَّمانِ اِزْدِیادُ قُوّتِها النَّامِیَةِ وَهُوَ فی الحقیقه عبارةٌ عَنْ کون الحیوانِ فی زَمانٍ یکونَ حرارتُهٗ العزیزیة مشبوبةً اَیْ قویَّةً مشْتعِلةً اَوْ مُختلفتانِ باَنْ یکونَ اَحدُ الطرفینِ حقیقةً والاٰخرُ مجازاً نحوُ انبتَ البقلَ شبابُ الزَّمانِ فیما المسند حقیقة والمسند الیه مجازٌ اَوْ اَحْیَ الارضَ الرَّبیعُ فی عکْسِهٖ ووجهُ الانحصارِ فی الارضِ علیٰ ما ذهبَ اِلیه المصـ ظاهرٌ لانه اِشْتراط فی المسند اَنْ یَّکونَ فعْلاً او ما فی معْناهُ فیکونُ مفردٌ کل مفردٍ مستعْمَلٍ اِمَّا حقیقةٌ اوْ مجازٌ ۔

ترجمہ: اور حقیقت طرفین اور مجازیتِ طرفین کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ اس دونوں طرفین اور وہ مسند الیہ اور مسند ہیں یا تو حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربیع البقل یا دونوں لغوی ہیں جیسے احیَ الارض شباب الزمان کیونکہ احیاء ارض سے مراد زمین ہیں قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے شادابی پیدا کرنا ہے اور احیاء حقیقت میں حیات کا ایجاد کرنا ہے اور حیات ایسی صفت ہے جو حس وحرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ایسے ہی شباب زمان سے مراد اس کی قوت نامیہ ہیں اضافہ ہے اور شباب حقیقت میں نام ہے حیوان کے ایسے زمانہ میں ہونے کا جس زمانے میں اس کی طبیعت حرارت قوی اور پُر جوش ہو یا دونوں مختلف ہیں بایں طور کہ طرفین میں سے ایک حقیقت ہو اور دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شبأ الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے۔ یا احی الارض الربیع اس کے عکس میں اور چاروں میں وجہ حصر مصنف کے مذہب کے مطابق ظاہر ہے اس لئے کہ مسند میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل ہو یا معنی فعل ہو پس مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل یا حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ اور مسند کی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت لغوی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو مثلاً موحد کا قول انبت الربیع البقل کہ اسمیں مسند یعنی انبات بھی اپنے معنی موضوع لہ (اگانے) میں مستعمل ہے اور ربیع بھی اپنے موضوع لہ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور متکلم موحد چونکہ ظاہر اسناد کا عقیدہ نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۲) مسند الیہ اور مسند دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوں جیسے موحد کا قول انبت البقل شبابُ الزمان شباب زمان نے زمین کو زندہ کر دیا ہے اس مثال میں احیاء مسند ہے اور شباب زمان مسند الیہ ہے اور احیاء کے حقیقی معنی اعطاء حیات کے ہیں یعنی حیات کو موجود کرنا اور حیات ایسی صفت کا نام ہے جو حس وحرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ارض کے مجازی معنی ہیں زمین کے اندر قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے اس میں سرسبزی اور ع شادابی پیدا کرنا یہاں احیاء کے مجازی معنی مراد ہیں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اسی طرح شبابِ زمان کے حقیقی معنی میں حیوان کا ایسے زمانے میں ہونا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور مشتعل ہو اور مجازی معنی ہیں زمین کی قوت نامیہ میں اضافیہ اور زیادتی کا اور یہاں مجازی معنی مراد ہیں نہ کہ حقیقی۔ اس قول کا قائل بھی چونکہ موحد ہے اور وہ اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۳) مسند الیہ اور ع مسند دونوں مختلف ہوں یعنی مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موحد کا قول انبت البقل شباب الزمان

اس قول میں مسند یعنی انبات اپنے حقیقی معنی (اگانے) میں مستعمل ہے اور مسند الیہ یعنی شباب الزمان اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل موحد ہونے کی وجہ سے چونکہ ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے موحد کا قول احی الارضَ الربیعُ اس قول میں مسند الیہ (ربیع) تو اپنے حقیقی معنی (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور مسند یعنی احیاء ارض اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل چونکہ موحد ہے اور ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق چاروں قسموں میں انحصار کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور وجہ ظہور یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک مسند کے لئے یہ شرط ہے کہ مسند فعل ہو یا معنی فعل ہو اور اس صورت میں مسند مفرد ہی ہوسکتا ہے اسی طرح مسند الیہ مفرد ہوتا ہے اور ہر مفرد مستعمل یا تو حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ پس اگر مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت ہیں تو قسم اول اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی اور اگر ایک حقیقت اور ایک مجاز ہے تو قسم ثالث ورنہ رابع ہے۔ شارح نے مفرد کو مستعمل کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ استعمال سے پہلے کوئی کلمہ نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز۔

یہ خیال رہے کہ یہ چاروں قسمیں جس طرح مجاز عقلی میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقیقت عقلیہ میں بھی جاری ہوتی ہیں اور مذکورہ

چاروں اقوال جبکہ ان کا قائل موحد ہے، مجازِ عقلی کی مثالیں ہیں لیکن اگر ان کا قائل کافر اور منکرِ خدا ہو تو یہ ہی چاروں اقوال حقیقتِ عقلیہ کی مثالیں ہو جائیں گی۔

وَهُوَ اَیِ الْمَجَازُ الْعَقْلِی فِی الْقُرْاٰنِ کَثِیْرٌ اَیْ کَثِیْرٌ فِی نَفْسِہٖ لَا بِالْاِضَافَةِ اِلٰی مُقَابِلِہٖ حَتّٰی یَکُوْنَ الْحَقِیْقَةُ الْعَقْلِیَّةُ قَلِیْلَةً وَتَقْدِیْمُ فِی الْقُرْاٰنِ عَلٰی کَثِیْرٍ لِمُجَرَّدِ الْاِهْتِمَامِ وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُہٗ اَیْ اٰیَاتُ اللّٰہِ تَعَالٰی زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا اُسْنِدَ الزِّیَادَةُ وَهِیَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَی الْاٰیَاتِ لِکَوْنِهَا سَبَبًا لَهَا یُذَبِّحُ اَبْنَاءَهُمْ نُسِبَ التَّذْبِیْحُ الَّذِیْ هُوَ فِعْلُ الْجَیْشِ اِلٰی فِرْعَوْنَ لِاَنَّہٗ سَبَبٌ اٰمِرٌ یَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا نُسِبَ نَزْعُ اللِّبَاسِ عَنْ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ عَلٰی نَبِیِّنَا وَعَلَیْهِمَا السَّلَامُ وَهُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلٰی اِبْلِیْسَ لِاَنَّ سَبَبَہُ الْاَکْلُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَسَبَبُ الْاَکْلِ وَسْوَسَتُہٗ وَمُقَاسَمَتُہٗ اِیَّاهُمَا بِاَنَّہٗ لَهُمَا مِنَ النَّاصِحِیْنَ یَوْمًا نُصِبَ عَلٰی اَنَّہٗ مَفْعُوْلٌ بِہٖ لِتَتَّقُوْنَ اَیْ کَیْفَ تَتَّقُوْنَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِنْ بَقِیْتُمْ عَلَی الْکُفْرِ یَوْمًا یَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبًا نُسِبَ الْفِعْلُ اِلَی الزَّمَانِ وَهُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی حَقِیْقَةً وَهٰذَا کِنَایَةٌ عَنْ شِدَّتِہٖ وَکَثْرَةِ الْهُمُوْمِ وَالْاَحْزَانِ فِیْہِ لِاَنَّ الشَّیْبَ مِمَّا یَتَسَارَعُ عِنْدَ تَفَاقُمِ الشَّدَائِدِ وَالْمِحَنِ اَوْ عَنْ طُوْلِہٖ لِاَنَّ الْاَطْفَالَ یَبْقُوْنَ فِیْہِ اَوَانَ الشَّیْخُوْخَةِ وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا اَیْ مَا فِیْهَا مِنَ الدَّفَائِنِ وَالْخَزَائِنِ نُسِبَ الْاِخْرَاجُ اِلٰی مَکَانِہٖ وَهُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی حَقِیْقَةً۔

ترجمہ: اور وہ یعنی مجازِ عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی فی نفسہ کثیر ہے نہ کہ اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہاں تک کہ حقیقتِ عقلیہ کم ہو اور فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے اور جب ان کے سامنے اس کی آیات یعنی اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ کر دیتی ہیں زیادۃ کی اسناد آیات کی طرف کی گئی حالیکہ زیادت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیونکہ آیات زیادتی ایمان کا سبب ہیں۔ ذبح کرتا ہے ان کے لڑکوں کو ذبح کرنا جو لشکر کا فعل ہے فرعون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس لئے کہ فرعون سببِ آمر ہے ۔اتار رہا ہے ان سے ان کے لباس کو۔ آدم اور حواء سے لباس اتارنا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا کیونکہ اس کا سبب درخت سے کھانا ہے اور کھانے کا سبب اس کا وسوسہ ڈالنا اور ان دونوں کے سامنے اس بات کی قسم کھانا ہے کہ وہ ان کا خیر خواہ ہے۔

یوماً منصوب ہے اس بناء پر کہ وہ تتقون کا مفعول بہ ہے۔ کیسے بچو گے قیامت کے دن اگر تم کفر پر باقی رہے ایسے دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ فعل کی نسبت زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ اللہ کا فعل ہے حقیقۃً اور یہ کنایہ ہے اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے اسلئے کہ لگاتار سختیوں اور مسلسل رنج و محن سے بوڑھاپا جلد آجاتا ہے یا اس روز کی طوالت سے کنایہ ہے اسلئے کہ اس دن میں بچے بوڑھاپے کو پہنچ جائیں گے اور نکالدیگی زمین اپنے بوجھ کو یعنی دفینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ حقیقۃ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مجازِ عقلی قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے یہ کہہ کر مصنفؒ نے ظاہریہ پر رد کیا ہے کیونکہ ظاہریہ قرآن میں مجازِ عقلی کے وقوع کے قائل نہیں ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز سے کذب کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ قرآن کذب اور ایہام کذب سے منزہ ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو ایہام کذب کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ شارح نے کثیر فی نفسہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول کثیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں مجازِ عقلی کا استعمال حقیقت عقلیہ کی بہ نسبت زیادہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک میں حقیقت عقلیہ کا استعمال زیادہ ہے اور مجازِ عقلی کا کم ہے۔ پس اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہاں کثیر سے فی نفسہ کثیر مراد ہے حقیقتِ عقلیہ کے مقابلے میں کثیر مراد نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ کثیر ہو اور دوسرے کے مقابلے میں کثیر نہ ہو جیسے ہندوستان میں مسلمان فی نفسہ کثیر ہیں لیکن کفار کے مقابلہ میں کثیر نہیں ہیں بلکہ ان کے مقابلہ میں قلیل ہیں۔

وتقديم في القرآن سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ فی القرآن جو کہ معمول ہے اس کو اس کے عامل کثیر پر مقدم کیا گیا ہے اور معمول کی تقدیم تخصیص پر دلالت کرتی ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مجاز عقلی جس طرح قرآن میں بکثرت موجود ہے غیر قرآن یعنی سنت رسول اور کلام عرب میں بھی بکثرت موجود ہے۔اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں فی القرآن کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض اہتمام کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے یعنی قرآن کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے فی القرآن کو مقدم کیا گیا ہے۔مصنفؒ نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔(۱) واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا جب ان کے سامنے آیاتِ خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔اس آیت میں زیادت کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع آیات ہے۔ یا آیات کی طرف زیادت کی اسناد کی گئی ہے حالانکہ زیادتی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے مگر اللہ تعالیٰ عادۃً آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتے ہیں لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعلِ مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی اور غیر ما ہولہ کی طرف اسناد کرنے کا نام چونکہ مجاز عقلی ہے اس لئے اس آیت میں زادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔(۲) يذبح ابنائهم فرعون آمر ہونے کی وجہ سے ذبح کا سبب ہے ذبح کرنے والا نہیں ہے ذبح کرنے والا اس کا لشکر ہے۔

پس اس آیت میں بھی چونکہ فاعل مجازی اور غیر ما ہولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔(۳) ينزع عنهما لباسهما ابلیس ان دونوں سے ان دونوں کا لباس اتارتا ہے۔اس آیت میں آدم وحوا کے کپڑے اتارنے کو ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ حقیقۃً یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے اور ابلیس کی طرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ کپڑے اترنے کا سبب ان کا شجر ممنوعہ کو کھانا ہے اور شجرہ ممنوعہ کو کھانے کا سبب ابلیس کا ان کے دل میں وسوسہ ڈالنا اور ان کے سامنے خیر خواہ ہونے کی قسمیں کھانا ہے پس ابلیس کا قسم کھانا سبب السبب ہے اور سبب السبب، سبب ہوتا ہے۔لہذا ابلیس کپڑے اترنے کا سبب ہوا اور نزع کی نسبت سبب کی طرف ہوئی اور سبب کی طرف فعل کی اسناد چونکہ مجاز عقلی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔(۴) يوما يجعل الولدان شيبا وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا يوما تتقون کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اگر تم کفر پر باقی رہے تو قیامت کے دن سے کیسے بچو گے وہ قیامت کا دن بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔اس آیت میں یجعل فعل کی اسناد یوم یعنی زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام (بچوں کو بوڑھا کرنا) حقیقۃ باری تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ما ہولہ کی طرف ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اس دن کی سختی اور کثرت رنج وغم سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایۃً اس دن کی سختی اور کثرت رنج وغم مراد ہے کیونکہ لگا تار سختیوں اور مسلسل رنج وغم سے بوڑھاپا بہت جلد آ جاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایۃً اس دن کی طوالت مراد ہے کیونکہ یہ دن اتنا طویل ہے کہ اس عرصے میں بچے بھی بوڑھاپے کو پہنچ جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون ۔(۵) واخرجت الارض اثقالها زمین اپنے دفینے اور خزینے نکال دے گی۔اس آیت میں اخراج کی اسناد مکان یعنی زمین کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ما ہولہ کی طرف ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی شمار ہوگی۔

وغيرُ مختصٍ بالخبرِ عطفٌ علىٰ قولهٖ وهو كثيرٌ وانّما قال ذلك لانَّ تسميتَهٗ بالمجازِ في الاثباتِ وايرادَهٗ في احوالِ الاسنادِ الخبري يوهم اختصاصهٗ بالخبر بَل يجري في الانشاءِ نحوُيا هامانُ ابنِ لي صرحا فانّ البناءَ فعلُ العملةِ وهامانُ سببٌ امرٌ وكذا قولك فلْيُنبتِ الرَّبيعُ ماشاءَ ولْيَصُمْ نهارُكَ وليجد جدُّكَ وما اشبه ذلك مما

أسند فيهِ الامر او النهيُ إلىٰ ما ليس المطلوب منه صدورُ الفعل او الترك عنه وكذا قولك ليتَ النهر جارٍ وقوله تعالىٰ أصلوتُكَ تامُرُكَ ۔

ترجمہ: اور خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے اس کا عطف اس کے قول کثیر پر ہے اور یہ اس لئے کہا ہے کہ مجاز کا مجاز فی الاثبات نام رکھنا اور اس کو احوال اسناد خبری میں لانا اس کے خبر کے ساتھ خاص ہونے کا وہم پیدا کرتا ہے بلکہ انشاء میں جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لئے محل بنا۔ اس لئے کہ محل بنانا معماروں کا کام ہے اور ہامان سببِ آمر ہے اور ایسے ہی تیرا قول فصل ربیع جو چاہے اگائے، اور تیرا دن روزہ رکھے اور تیری کوشش کوشش کرے اور وہ جو اس کے مشابہ ہو اس چیز میں سے جس میں امر یا نہی کی اسناد کی گئی ہو اس چیز کی طرف جس سے فعل کا صدور یا ترکِ فعل مطلوب نہ ہو اور ایسے ہی تیرا قول کاش نہر جاری ہوتی اور باری تولی کا قول کیا تیری نماز تجھ کو حکم کرتی ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ یہ متن مصنف کے قول کثیر پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجاز عقلی قرآن میں بکثرت پایا جاتا ہے اور مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی جس طرح خبر کے اندر جاری ہوتا ہے اسی طرح انشاء کے اندر بھی جاری ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے علاوہ بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اور اثبات خبر میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن انشاء میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف مجاز عقلی کو احوال اسناد خبری میں لائے ہیں۔ پس مجاز فی الاثبات نام رکھنے سے اور احوال اسناد خبری میں لانے سے چونکہ خبر کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے مصنف نے غیر مختص بالخبر کہہ کر اس وہم کو دور کر دیا اور فرمایا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ خبر اور انشاء دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ خبر کی مثالیں تو سابق میں گزر چکی ہیں اور انشاء میں جاری ہونے کی مثال یاھامان ابن لی صرحا ہے۔ بادشاہ وقت نے اپنے وزیر ہامان سے کہا اے ہامان میرے لئے محل بنا۔ اس کلام میں فعل بنا کی اسناد ہامان کی طرف مجازی ہے کیونکہ بناء اور مکان کی وجہ سے سبب ہے لہذا فاعل مجازی اور سبب کی طرف اسناد کرنے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی اور ابنِ چونکہ امر کا صیغہ ہے جو انشاء کے قبیل سے ہے اس لئے یہ اسناد مجازی انشاء میں ہوگی نہ کہ خبر میں۔ اسی طرح اگر آپ نے کہا فلینبت الربیع ماشاء ولیصم نھارک، ولیجد جدّک تو ان میں مجاز عقلی ہوگا کیونکہ انبات کا حقیقی فاعل اللہ ہے نہ کہ ربیع اور صوم کا حقیقی فاعل مخاطب ہے نہ کہ نہار اور جِد کا حقیقی فاعل بھی مخاطب ہے نہ کہ جد مصدر۔ پس چونکہ ان مثالوں میں فعل امر کی اسناد فاعل مجازی اور غیر ما ھولہ کی طرف کی گئی ہے اس لئے یہ مثالیں بھی ایسی ہوں گی جہاں انشاء میں مجاز عقلی جاری ہوتا ہے ان کے علاوہ تمام اقوال انشاء میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہوں گے جن میں فعل امر کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا صدور مطلوب نہ ہو جیسا کہ یاہامان ابن میں ہامان سے فعل بناء کا صدور مطلوب نہیں ہے یا فعل نہی کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے ترک فعل مطلوب نہ ہو۔ جیسے لایقم لیلک میں لیل سے ترکِ قیام مطلوب نہیں ہے۔ اسی طرح امر اور نہی کے علاوہ بھی انشاء کی ایسی قسمیں ہیں جن میں مجاز عقلی پایا جاتا ہے جیسے تمنی لیت النھر جارٍ میں جارٍ کی اسناد ضمیر نہر کی طرف اسناد مجازی ہے اور استفہام اصلوتک تامرک میں تامر کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو صلاۃ کی طرف راجع ہے اسناد مجازی ہے درانحالیکہ تمنی اور استفہام دونوں انشاء کی قسمیں ہیں۔

وَلا بُدَّلَهٗ اىْ للمجازِ العقلِيْ من قرينةٍ صارفةٍ عن إرادةِ ظاهرهٖ لانَّ المتبادِرَ إلى الفهمِ عند انتفاءِ القرينةِ هو الحقيقةُ لفظيةٍ كما مَرَّ في قولِ ابي النَّجمِ من قوله افناهُ قيل اللّٰهِ اوْ معْنويّةٍ كاستحالةِ قيامِ المسندِ بالمذكورِ اىْ بالمسند إليهِ المذكورِ مع المسندِ عقلاً اىْ من جِهَةِ العقلِ يعني يكونُ بحيثُ لا يدَّعى احَدٌ من المحقّين والمبطلين انهٗ يجوز قيامه به لانَّ العقلَ إذا خُلى ونفسه يَعُدُّهٗ محالاً كقولك مُحَبَّتُكَ جاءَتْ بىْ إليهِ لِظهورِ استحالةِ قيامِ

المجیُ بالمحبۃِ اوعادۃً ای من جھۃِ العادۃِ نحو ھزم الامیرُ الجندَ لاستحالۃِ قیامِ ھَزْمِ الجندِ بالامیرِ وحْدہٗ عادۃً وان کانَ ممکناً وانما قال قیامہٗ بہٖ لیَعُمَّ الصُّدورَ عنہ مثلُ ضربَ و ھزَمَ وغیرہ کقرُبَ وبعُدَ وصدُورہٖ عطفٌ علیٰ استحالۃ ای او کصدورِ الکلامِ عنِ الموَحِّدِ مثلُ اشابَ الصَّغیرَ البیتَ فاِنہ یکونُ قرینۃً معنویۃً علیٰ اِنَّ اِسْنادَ اشابَ وافنیٰ اِلیٰ کَرِّ الغداۃِ ومرِّ العشیِّ مجازٌ لا یقالُ ھٰذا داخلٌ فی الاستحالۃِ لانا نقولُ لا نسلِّمُ ذٰلکَ کیفَ وقد ذھبَ اِلیہِ کثیرٌ من ذوی العقولِ واحتُجنا فی اِبْطالہٖ اِلیٰ دَلیلٍ ۔

ترجمہ: اور ضروری ہے اس کے لئے یعنی مجاز عقلی کے لئے ایسا قرینہ جو ظاہر کا ارادہ کرنے سے پھیرنے والا ہو اس لئے کہ انتفاء قرینہ کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ ابوالنجم کے قول میں گزر چکا ہے یعنی اس کا قول "افناہ قیل اللہ" یا معنوی ہو جیسے مسند کے قیام کا محال ہونا مذکور کے ساتھ یعنی ایسے مسند الیہ کے ساتھ جو مسند کے ساتھ مذکور ہے عقلا ہو یعنی جہت عقل سے ہو یعنی اس طور پر ہو کہ عقل کو جب تنہا چھوڑ دیا جائے تو اس کو محال شمار کرے جیسے تیرا قول تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لے آئی کیونکہ محبت کے ساتھ مجیٔ کے قیام کا محال ہونا ظاہر ہے۔ یا عادۃ ہو یعنی من جہت العادۃ ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی۔ کیونکہ ہزم جند کا قیام تنہا امیر کے ساتھ عادتا محال ہے اگر چہ عقلاً ممکن ہے اور مصنف نے قیامہ بہ کہا تا کہ عام ہو جائے اس سے صدور کو جیسے ضرب اور ہزم اور غیر صدور کو جیسے قرُبَ اور بعُدَ اور صدورہ استحالہ پر معطوف ہے یعنی جیسے کلام کا موحد سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر وافنی الکبیر، البیت ہے اس لئے کہ اس کا صدور اس بات پر قرینہ معنوی ہوگا کہ اشاب اور افنیٰ کی اسناد کرّ الغداۃ ومرّ العشی کی طرف مجاز ہے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استحالہ میں داخل ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں اور کیسے تسلیم کریں گے حالانکہ اس کی طرف بہت سے ذوی العقول گئے ہیں اور ہم اس کو باطل کرنے میں دلیل کے محتاج ہوئے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر اسناد کا ارادہ کرنے سے مانع ہو یعنی وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے اور قرینہ کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ عدم قرینہ کی صورت میں حقیقت ہی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ پس چونکہ عدم قرینہ کے وقت حقیقت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اس لئے مجاز مراد لینے کے واسطے ایسے قرینہ کا ہونا لازم ہوگا جو یہ بتلا دے کہ یہاں ظاہر اسناد حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اسناد مجازی مراد ہے پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظیہ (۲) معنویہ۔ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ لفظوں میں ایسی کوئی چیز موجود ہو جو ظاہر اسناد مراد لینے سے مانع ہو مثلاً سابق میں ابوالنجم کا یہ شعر گذرا ہے۔

میَّز عنہ قنزعاً عن قنزعٍ جذب اللیالی ابطئ او اسرعی

اس شعر میں میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف کی گئی ہے۔ افناہ قِیلُ اللہِ (ابوالنجم کو اللہ کے حکم نے فنا کر دیا ہے) اس لئے افناہ قیل اللہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ابوالنجم نے جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے۔ کیونکہ ابوالنجم موثر حقیقی اور فاعل حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے لہذا اللہ کے علاوہ جو بھی فاعل ہوگا وہ فاعل مجازی ہوگا اور فاعل مجازی کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ قرینہ معنویہ یہ وہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو مثلاً کسی جگہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلاً محال ہو یا عادتاً محال ہو پس مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محققین (اہل سنت والجماعت) اور مبطلین (دہریہ) دونوں میں سے کوئی شخص بھی مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا مدعی نہ ہو اور اس کا مدعی اس لئے نہ ہو کہ جب عقل کو کسی امر آخر کا اعتبار کئے بغیر تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ اس قیام کو محال شمار کرے پس عقل کا اس قیام کو محال شمار کرنا ہی اس بات کا قرینہ ہے کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے قیام مسند بالمسند الیہ کے عقلاً محال ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے "

محبتک جاء ت بی الیک" تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی۔ ملاحظہ فرمایئے اس مثال میں جِیَ مسند اور محبت مسند الیہ ہے لیکن جِیَ (مسند) کا قیام محبت (مسند الیہ) کے ساتھ عقلاً محال ہے چنانچہ اس قیام کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس اس کا محال ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس ترکیب میں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ اصل ترکیب یہ ہے نفسی جائت بی الیک لاجل المحبت میرا نفس مجھ کو تیرے پاس لایا محبت کی وجہ سے پس محبت جِیَ کا سبب داعی ہے نہ کہ فاعل۔ اور سبب کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ اور عادتاً محال ہونے کی مثال یہ ہے "ھزم الامیر الجند" امیر نے لشکر کو شکست دی۔ اس مثال میں ہزم مسند اور امیر مسند الیہ ہے مگر مسند (ہزم جند) کا قیام مسند الیہ (امیر) کے ساتھ اگر چہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً محال ہے یعنی ایک آدمی کا پورے لشکر کو شکست دینا عادتاً ناممکن ہے پس یہ استحالہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر کے لشکر نے مخالف کے لشکر کو شکست دی اور یہ شکست دینا چونکہ امیر کے حکم سے ہوا ہے اس لئے امیر سبب آمر ہوگا اور اس کی طرف اسناد، اسناد مجازی ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے قیامہ بہ یعنی قیام مسند بالمسند الیہ اس لئے کہا ہے تاکہ یہ اس کو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند کا مسند الیہ سے صدور ہوتا ہے جیسے ضَرَبَ اور ہَزَمَ کہ ضَرَبَ اور ہَزَمَ کا مسند الیہ یعنی فاعل سے صدور ہوتا ہے اور اس کو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند، مسند الیہ سے صادر تو نہیں ہوتا البتہ مسند، مسند الیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے قَرُبَتِ الدار اور بَعُدَتِ الدار گھر قریب ہو گیا، گھر دور ہو گیا ان مثالوں میں قرب اور بعد دار کے ساتھ قائم ہیں لیکن صدور کے طور پر نہیں بلکہ اتصال کے طور پر کیونکہ ان مثالوں میں دار کو قرب اور بعد کے ساتھ متصف کیا گیا ہے قرب اور بعد دار سے صادر نہیں ہوئے ہیں۔ الحاصل اس تعمیم کے پیش نظر مصنف نے قیام المسند بالمسند الیہ فرمایا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ صدور کا لفظا استحالہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ قرینہ معنویہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلاً یا عادتاً محال ہو اور ایک صورت یہ ہے کہ کلام موحد کامل سے صادر ہو یعنی ایسے شخص سے صادر ہو جو صرف اللہ کو مؤثر سمجھتا ہے اسباب عادیہ کو موثر نہیں سمجھتا ہے مثلاً اگر موحد اور مومن نے کہا

اشاب الصغیر وافنیٰ الکبیر   کر الغداۃِ و مر العشی

تو اس کلام کا موحد کامل سے صادر ہونا اس بات پر معنوی قرینہ ہوگا کہ اشاب اور افنیٰ کی اسناد کر الغداۃ و مر العشی کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا موحد کامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے نزدیک کر الغداۃ و مر العشی حقیقۃً موثر نہیں ہے بلکہ موثر حقیقی اللہ کی ذات ہے اور جب ایسا ہے تو اس کے نزدیک اشاب اور افنیٰ کی اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہوگی۔ اور غیر ماھولہ کی طرف اسناد، مجازی اسناد ہوتی ہے لہذا یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ لایقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اشاب الصغیر البیت کا موحد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موحد اشابۃ اور افناء کے مسند الیہ مذکور یعنی کر الغداۃ و مر العشی سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موحد اشابۃ اور افناء کے مسند الیہ مذکور یعنی کر الغداۃ و مر العشی کے ساتھ قیام کو محال سمجھتا ہے لہذا جب یہ صورت استحالہ عقلیہ میں داخل ہے تو اس کو علیحدہ سے استحالہ کا مقابل بنا کر ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اشاب الصغیر کا موحد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ استحالہ عقلیہ سے وہ استحالہ مراد ہے جس کو عقل بداہۃً محال سمجھتی ہو اور ہر عاقل بغیر نظر واستدلال کے اس کے محال ہونے کا قائل ہو محققین اور مبطلین میں سے ہوئی بھی اس کے جواز کا مدعی نہ ہو اور مثال مذکور ایسی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ذی عقل لوگ اس کے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرورِ زمانہ ہی کا کام ہے اللہ کا کام نہیں ہے حتی کہ ہم ان کے اس مذہب کو باطل کرنے کے سلسلے میں دلائل کے محتاج ہیں پس ذی عقل لوگوں کا اس کو محال نہ سمجھنا اور اس کے محال ہونے کو ثابت کرنے کے لئے ہمارا دلائل کی طرف محتاج ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ مثال

استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو استحالہ کا مقابلہ بنا کر علیحدہ سے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

ومعرفةُ حقيقتِهٖ يعنى انَّ الفعلَ فى المجازِ العقلى يجبُ انْ يكونَ لهٗ فاعلٌ او مفعولٌ بهٖ اذَا اُسْنِدَ اليهِ يكون الاسنادُ حَقِيقَتَهٗ فمعْرِفة فاعلهٖ او مفعولهٖ الذى اِذا اُسنِدَ اليهِ يكونُ الاسنادُ حقيقةً **اِما ظاهرةٌ** كما فى قولهٖ تعالىٰ **فما ربحتْ تجارتُهم** اىْ فماربِحُوا فى تجارتهم **واما خفيّةٌ** لاتطعو الا بعدَ نظْرٍ و تأَمُّلٍ كما فى قولك **سرَّتنى رُؤيتُكَ** اىْ سرَّنى اللّٰه تعالىٰ عندَ رؤيتكَ **وقوله شعرٌ يزيدُكَ وَجْهُهٗ اِذا مازدتَهٗ نظرًا** اىْ يزيدُكَ اللّٰهُ حسناً فى وجههٖ لما اودعهٗ من دقائق الحسنِ والجمالِ يظهرُ بعدَ التَّاَمُّلِ والامعانِ وفى هذا تعريضٌ بالشيخِ عبدالقاهرِ وردٌّ عليهِ حيثُ زعم انه لا يجبُ فى المجازِ العقلى ان يكونَ للفعلِ فاعلٌ يكونَ الاسنادُ اليهِ حقيقةً فانَّهٗ ليس لسرَّتْنى فى سرَّتْنِى رُؤيتكَ وليزيدكَ فى يزيدُكَ وجههٗ حُسناً فاعلٌ يكون الاسنادُ اليه حقيقةً وكذا اَقدَمنى بلدكَ حق لى علىٰ فلانٍ بلِ الموجودُ ههنا هو السرورُ والزيادةُ والقدوم واِعْتَرَضَ عليهِ الامامُ فخرُ الدين الرَّازى بانَّ الفعلَ لا بدَّ ان يكونَ له فاعلٌ حقيقة لامتناع صدور الفعلِ لا عن فاعل فهو ان كان ما اُسنِدَ اليهِ الفعلُ فلا مجازَ والا فيمكنُ تقديرُهٗ وزعم صاحبُ المفتاح انَّ اِعْتراضَ الامام حقٌّ وانَّ فاعلَ هٰذهِ الافعالِ هو اللّٰهُ تعالىٰ وانَّ الشيخَ لم يعرفْ حقيقتهاَ لخفائها فتبعَهُ المصنفُ وظنى انَّ هٰذا تكلفٌ والحق ما ذكره الشيخُ ۔

ترجمہ: اور مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت یعنی مجاز عقلی میں فعل کے لئے ضروری ہے کہ فاعل یا مفعول بہ ہو جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس اس کے اس فاعل یا اس مفعول کی معرفت کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو یا ظاہر ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول فماربحت تجارتھم میں ہے یعنی ان لوگوں نے اپنی تجارت میں فائدہ نہیں اُٹھایا اور یا خفی ہوگی کہ صرف غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے قول سرتنی رویتک میں یعنی خوش کر دیا مجھ کو اللہ نے تیرے دیدار کے وقت اور اس کا قول شعر اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کرے گا جبکہ تو اس کو گہری نگاہ سے دیکھے گا یعنی تیرے اندر اللہ اس کے چہرے میں حسن زیادہ کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں ودیعت رکھی ہیں جو گہری نظر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور اس میں شیخ عبدالقاہر پر تعریض ہے اور ان پر اس حیثیت سے رد ہے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مجاز عقلی میں یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فعل کے لئے ایسا فاعل ہو جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اس لئے کہ سرّتنی رویتک میں سرّتنی کے لئے اور یزیدک وجہہ حسنا میں یزید کے لئے ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علیٰ فلان میں بلکہ اس جگہ سرور، زیادۃ اور قدوم موجود ہے اور اس پر امام فخر الدین نے اعتراض کیا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ بغیر فاعل کے فعل کا صدور ممتنع ہے۔ پس اگر فاعل وہ ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا اور نہ اس کی تقدیر ممکن ہے اور صاحب مفتاح کا خیال یہ ہے کہ امام کا اعتراض حق ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ ہے اور شیخ نے اس کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت کو نہیں پہچانا ہے پس مصنف نے اس کا اتباع کیا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ تکلف ہے اور حق وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی میں فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اگرچہ غیر ماہولہ کی طرف ہوتی ہے لیکن اس فعل یا معنیٰ فعل کے لئے ماہولہ یعنی ایک ایسے فاعل یا مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس جس فاعل یا مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقی اسناد ہوتی ہے اس فاعل یا مفعول بہ کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے کہ بغیر غور وفکر کے اس کا علم ہو جاتا ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی غور وفکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ

اس کا ماہولہ (حقیقی فاعل یا حقیقی مفعول بہ) کیا ہے اور وجہ خفاء یہ ہے کہ کبھی فاعل مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کی طرف اسناد تقریباً متروک ہوتی ہے پس فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کی طرف اسناد کے متروک ہونے کی وجہ سے اس کی طرف بآسانی ذہن منتقل نہیں ہوتا بلکہ اس کو پہچاننے کے لئے غور وفکر کرنا پڑتا ہے ظاہر ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا قول **فما ربحت تجارتھم** ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں **فما ربحوا فی تجارتھم** انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ پس تجارت چونکہ سبب ربح ہے اس لئے مجازاً ربح کو تجارت کی طرف مسند کر دیا گیا ورنہ رابح حقیقۃً ارباب تجارت ہیں اور اس جگہ فاعل حقیقی کی معرفت بالکل ظاہر ہے اور ظاہر اس لئے ہے کہ اہل لغت کا عرف یہ ہے کہ وہ جب استعمال حقیقی کا ارادہ کرتے ہیں تو ربح کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نفع اٹھایا ہے تجارت کی طرف منسوب نہیں کرتے ہیں۔

پس اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوراً یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ اس آیت میں اسناد مجازی ہے اور اس کا **ماھولہ** اور حقیقی فاعل تاجر ہے خفی کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا **سرّتنی رویتک** تیری رویت نے مجھ کو مسرور کر دیا ہے اس مثال میں سرّت کی اسناد رویت کی طرف اسنادِ مجازی ہے کیونکہ اس کا حقیقی فاعل اللہ ہے اور مطلب یہ ہے **سرّنی اللّٰہ تعالیٰ عند رویتک** اللہ نے تیرے دیدار کے وقت مجھ کو مسرور کر دیا ہے۔ پس رویت ظرف زمان ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اس مثال میں اور اگلی مثال میں حقیقی فاعل کو پہچاننے میں خفاء اس لئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طریقہ پر استعمال کرتے ہیں گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے پس جب وہ اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرتے ہیں تو حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا انتقال نہیں ہو سکے گا اور حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا ہی خفاء کی علامت ہے دوسری مثال ۔

یزیدک وجھہ حسنا اذا ما زدتہ نظرا

جب تو اس میں نظر کو زیادہ کرے گا یعنی جتنا ہی اس کو گہری نگاہ سے دیکھے گا اُتنا ہی اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا اس مثال میں زیادت کی اسناد وجہ کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ زیادت کا حقیقی فاعل اور ماہولہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے لئے اس کے چہرہ میں حسن کو زیادہ کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں بھی وجہ خفاء وہی ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے یعنی اہل لغت کا اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرنا کہ گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے۔ **وفی ھذا تعریض بالشیخ** سے شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے اس کلام میں (کہ مجاز عقلی کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے خواہ اس کی معرفت ظاہر ہو خواہ خفی ہو) شیخ عبدالقاہر پر تعریض ہے اور ان پر رد ہے کیونکہ شیخ کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے فاعل حقیقی اور ماہولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ **سرّتنی رویتک** میں **سرّتنی** کے لئے اور **یزیدک وجھہ حسنا** میں **یزیدک** کے لئے عرف اور استعمال میں ایسا کوئی فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو یعنی ان کے لئے کوئی حقیقی فاعل نہیں ہے۔ اسی طرح **اقدمنی بلدک حقٌ لی علی فلانٍ** میں اقدام کی اسناد حق کی طرف تو مجازی ہے لیکن اس کے لئے کوئی حقیقی فاعل موجود نہیں ہے بلکہ یہاں جو چیز موجود ہے وہ سرور، زیادت اور قدوم ہے۔

مصنف اور شیخ کے درمیان اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اور سکا کی کے نزدیک مجاز عقلی کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل یا معنی فعل کے لئے خارج میں ایک ایسا حقیقی فاعل موجود ہو جس کی طرف مجاز سے پہلے حقیقتاً اسناد کی گئی ہو یعنی عرف اور استعمال میں اس فاعل کی طرف اس فعل کی اسناد کا قصد کیا گیا ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تا کہ اس فاعل حقیقی سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کرنا متحقق ہو سکے کیونکہ مجاز کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ لفظ پہلے اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور پھر معنی غیر موضوع لہ کی طرف نقل کیا جائے اور شیخ

عبدالقاہر کا مذہب یہ ہے کہ فعل اگر نفس الامر اور خارج میں موجود ہے تب تو اس کے لئے واقعی فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے اور اگر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل امر اعتباری ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے ایک فاعل فرض کر کے اس کی طرف فعل کی اسناد کردی جائے گی اور پھر اس فاعل مفروض اور متوہم سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا جائے گا پس مذکورہ مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل حقیقی مصنف اور سکا کی کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ ہیں پھر اس سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا گیا ہے۔اور شیخ کے نزدیک مذکورہ تینوں مثالوں میں جو افعال ہیں یعنی خوش کرنا، زیادہ کرنا لانا متعدی ہیں اور عرف اور استعمال میں یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود ہیں یعنی متکلم نے ان کے ذریعہ خبر دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جب یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کے لئے ایسے فاعل حقیقی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو ہاں اس جگہ افعال لازمہ موجود ہیں یعنی خوش ہونا۔ زیادہ ہونا، آنا۔ یعنی متکلم نے ان افعال کو لازم کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ارادہ کیا ہے کہ میں خوش ہو گیا، میری نظر میں اس کے چہرے کا حسن زائد ہو گیا، میں آیا۔ پس افعال لازمہ چونکہ موجود ہیں اس لئے اس کے لئے فاعل حقیقی بھی ہوگا مگر اس جگہ چونکہ فعل متعدی کے فاعل میں کلام ہے نہ کہ فعل لازم کے فاعل میں اور اس جگہ فعل متعدی موجود نہیں ہے بلکہ محض اعتباری ہے اس لئے شیخ نے کہا کہ ان افعال کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے یعنی فعل متعدی کے فاعل حقیقی کا منتفی ہونا فعل متعدی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے۔

امام فخر الدین رازیؒ نے شیخ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کے لئے حقیقی فاعل کا ہونا ضروری اس لئے کہ اگر فعل کے حقیقی فاعل نہیں ہوگا تو بغیر فاعل کے فعل کا صدور لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ممتنع اور محال ہے پس فعل کی جس چیز کی طرف اسناد کی گئی ہے اگر وہ ہی اس کا حقیقی فاعل ہے تو اس اسناد میں مجاز نہ ہوگا اور وہ اس کا حقیقی فاعل نہیں ہے تو حقیقی فاعل کا مقدر ماننا ضروری ہوگا۔ علامہ سکا کی صاحب مفتاح کہتے ہیں کہ امام کا اعتراض برحق ہے اور مذکورہ تینوں مثالوں میں مذکور افعال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور شیخ عبدالقاہر نے خفاء کی وجہ سے چونکہ ان افعال کی حقیقت یعنی ان کے مسند الیہ کی حقیقت کو نہیں پہچانا اس لئے موصوف مرحوم نے ان کے لئے فاعل حقیقی اور مسند الیہ حقیقی ہونے کا انکار کر دیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مصنف تلخیص نے سکا کی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ سب تکلفات ہیں اور صحیح بات وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا ہے کیونکہ سکا کی وغیرہ نے مذکور مثالوں میں اللہ کو فاعل حقیقی قرار دیا ہے حالانکہ مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ اللہ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ موجد اور مؤثر ہے اور ہر چیز مین اللہ کے موجد اور مؤثر ہونے کو شیخ بھی مانتے ہیں مگر یہاں فاعل کے یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور سرور، زیادت اور قدوم اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال اللہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا اور جب اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل نہیں ہے تو یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے اور جب یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے تو شیخ کا مذہب ثابت ہو گیا۔

وَأنكَرَهُ اىْ المجازَ العقليَ السَّكاكِيُ وقال الَّذِىْ عندَىْ نَظْمُهُ فى سلْكِ الاستعارةِ بالكنايةِ بجعْلِ الرَّبِيْعِ اِسْتِعارةً بالكنايةِ عنِ الفاعِلِ الحقيقى بوَاسِطةِ المبالغةِ فى التَّشْبِيهِ وَجَعلِ نسبةِ الانْباتِ اِلَيهِ قرينةً للاستعارةِ وهٰذا معنىٰ قولِهٖ ذاهِباً اِلىٰ انَّ ما مرَّ من الامثلةِ ونحوه اِستعارة بالكناية وهو عندَ السَّكاكى انْ تذْكرَ المشبَّهَ وتريدُ المشبَّهَ بهٖ بواسطةِ قرينةٍ وهى ان تُنْسَبَ اِلَيهِ شيئاً من اللَّوازِمِ المُساوِيةِ للمشَبَّهِ بهٖ مثلُ ان تشَبَّهَ المنية بالسَّبعِ ثُمَّ تُفْرِدها بالذِّكرِ وتُضِيْفُ اِلَيها شيئاً من لوازِمِ السَّبعِ فتقولُ مخالب المنيةِ نَشَبَتْ بفلانٍ بناءً علىٰ انَّ المرادَ بالرَّبيعِ الفاعِلُ الحقيقى لانباتِ يعنى القادرِ المخْتارَ بقرينةِ نسبةِ الانباتِ الَّذى هو من اللَّوازِمِ المساويةِ للفاعِلِ الحقيقى

الیہِ ای الی الرَّبیعِ وعلیٰ ھٰذا القیاسِ غیرہٗ ای غیرُ ھٰذا المثالِ وحاصلہٗ ان یشبہ الفاعل المجازی بالفاعلِ الحقیقی فی تعلقِ وُجودِ الفعلِ بہٖ ثُمَّ یُفرِدُ الفاعلَ المجازی بالذّکر ویُنسبُ الیہِ شیٌٔ من لوازمِ الفاعلِ الحقیقی۔

ترجمہ: اور سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرونا ہے ربیع کو مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دیکر اور انبات کی نسبت کو ربیع کی طرف استعارہ کا قرینہ بنا کر اور یہ ہی مصنف کے قول کے معنی ہیں اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ مذکورہ مثالیں استعارہ بالکنایہ ہیں اور سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ تو مشبہ کو ذکر کرے اور قرینہ کے واسطہ سے مشبہ بہ مراد لے۔۔۔۔۔۔اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی چیز کو منسوب کیا جائے مثلاً تو موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دیکر پھر موت کو تنہا ذکر کرے اور اس کی طرف درندے کے لوازم میں سے کسی چیز کو منسوب کر دے پس کہے تو موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے اس بناء پر کہ ربیع سے مراد انبات کا حقیقی فاعل ہے یعنی قادر مختار۔ اس انبات کی نسبت کے قرینہ سے جو فاعل حقیقی کے لوازم میں سے ہے ربیع کی طرف۔ اور اسی قیام پر اس مثال کے علاوہ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جائے فاعلین میں سے ہر ایک کے ساتھ وجود فعل کے تعلق میں پھر فاعل مجازی کو تنہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کی جائے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ علامہ ابو یعقوب سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کی غیر ماھولہ کی طرف اسناد جس کو لوگ مجاز عقلی کہتے ہیں سکا کی اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام عرب میں مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے اور وجہ انکار بیان کرتے ہیں کہ مجاز خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کلام عرب میں غیر معتبر ہے لہٰذا مجاز عقلی کو کوئی چیز نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں انبت الربیع البقل وغیرہ مجاز عقلی کی بہت سی مثالیں ذکر کی گئی ہیں ان کا کیا ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے جتنی مثالیں مجاز عقلی کی ذکر کی ہیں وہ سب استعارہ بالکنایہ کی مثالیں ہیں یعنی ان میں استعارہ بالکنایہ متحقق ہے مثلاً انبت الربیع البقل میں ربیع کا ذکر مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی (اللہ) سے بطور استعارہ بالکنایہ کے ہے اور ربیع کی طرف انبات کی نسبت اس استعارہ پر قرینہ ہے۔

ذاھبا الیٰ ان ما مر ونحوہ سے مصنف نے اسی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس مثال میں ربیع سے انبات کا فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اس کو ربیع کی طرف منسوب کیا گیا ہے مثال کی توضیح سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ استعارہ بالکنایہ کیا چیز ہے اور مبالغہ فی التشبیہ کسے کہتے ہیں ملاحظہ فرمائیے مصنف کے خیال کے مطابق علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور قرینہ کے واسطہ سے مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے لازم مساوی کا مطلب یہ ہے کہ جب مشبہ بہ صادق آئے تو یہ لازم بھی صادق آئے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو لازم مساوی بھی منتفی ہو جائے جیسے انبات (اگانا) اللہ تعالیٰ کا لازم مساوی ہے کہ اس کے صدق سے یہ بھی صادق آتا ہے اور اس کے انتفاء سے یہ بھی منتفی ہو جاتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ انبات اس معنی کے اعتبار سے اللہ کا لازم مساوی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ انبات سے پہلے سے موجود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں اور انبات حادث ہے پس فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہوں گے حالانکہ اس وقت انبات موجود نہیں تھا اور جب ایسا ہے تو مساوات کہاں رہی یعنی انبات کو اللہ کا لازم مساوی قرار دینا کیسے درست ہوگا بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انبات سے انبات بالقوۃ مراد ہے اور انبات بالقوۃ بلاشبہ اللہ کا لازم مساوی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جب سے موجود ہیں اسی وقت سے وہ انبات پر قادر ہیں۔

علامہ دسوقی نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں انبت الربیع البقل کے معنی ہوں گے **قدر علی**

الانبات، اللہ انبات پر قادر ہوگیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس ترکیب میں یہ معنی مراد نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ مثال میں اگر انبات سے انبات بالفعل مراد لیا گیا تو انبات اللہ کا لازم مساوی نہیں رہے گا اور اگر انبات بالقوہ مراد لیا گیا تو وہ اعتراض وارد ہوگا جسکو علامہ دسوقی نے نقل کیا ہے ۔علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ انبات سے انبات بالفعل مراد لیا جائے مگر مساوات سے مراد یہ نہیں ہے کہ جب مشبہ بہ پایا جائے تو اس کا وہ لازم بھی پایا جائے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو وہ لازم بھی منتفی ہو جائے بلکہ لازم کے مشبہ بہ کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لازم صرف مشبہ بہ کی طرف سے وجود میں آئے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہ آئے اور یہ بات انبات میں بھی متحقق ہے کیونکہ انبات صرف اور صرف اللہ کی طرف سے وجود پذیر ہوتا ہے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہیں آتا۔الحاصل قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے جیسے موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دیکر آپ کہیں مخالب المنية نشبت بفلان موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے ۔اس مثال میں موت مشبہ ،درندہ مشبہ بہ اور مخالب مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے ہے جس کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے ۔مبالغہ فی التشبیہ سے مراد یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جائے اور ادعاءً مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیدیا جائے جیسا کہ مخالب المنية میں منیۃ کو درندہ کا ایک فرد قرار دے دیا گیا ہے پس مذکورہ مثال میں ربیع کو فاعل حقیقی یعنی قادر ومختار (اللہ) کیساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر مشبہ یعنی ربیع کو ذکر کیا گیا اور مشبہ بہ یعنی قادر ومختار (اللہ) کو مراد لیا گیا اور قرینہ یہ ٹھہرایا گیا کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اسکو ربیع کی طرف منسوب کر دیا گیا۔الحاصل اس مثال میں استعارہ بالکنایہ ہے اسی پر قیاس کر کے دوسری مثالوں میں بھی یہ ہی کہا جائے گا یعنی فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کیساتھ اس بات میں تشبیہ دی جائے گی کہ فعل کیساتھ دونوں فاعلوں کا تعلق ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کر کے فاعل حقیقی کو مراد لیا جائیگا اور فاعل حقیقی کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف منسوب کر دیا جائیگا۔

وَفِيهِ اَیْ فيما ذهبَ اِلَيهِ السكاكى نظرٌ لانه يستلزمُ انْ يكونَ المرادُ بالعيشةِ فی قولهٖ تعالیٰ فی عيشةٍ رَّاضِيةٍ صاحبَهَا كما سياتی فی الكتاب من تفسيرِ الاستعارة بالكناية علیٰ ما ذهبَ اِلَيهِ السَّكاكی وقد ذكرناهُ وهو يقتضی ان يكونَ المرادَ بالفاعل المجازی هو الفاعل الحقيقی فيلزم ان يكون المراد بعيشةٍ صاحبها واللّام باطلٌ اِذ لا معنی لقولنا هو فی صاحبِ عيشةٍ وهذا مبنیٌ علیٰ انّ المراد بعيشةٍ وضميرِ راضيةٍ واحدٌ ويستلزمُ اَنْ لا يصح الاضافةُ فی كلِ ما اُضيفَ اِلَيهِ الفاعل المجازی اِلیٰ الفاعلِ الحقيقی نحوُ نهارُهٗ صائمٌ لبُطلانِ اِضافةِ الشئِ اِلیٰ نفسهٖ اللّازمةِ من مذْهَبهٖ لانّ المرادَ بالنهارر ح فلانٌ نفسهٗ ولاشک فی صحَّةِ هٰذهِ الاضافةِ ووقوعها كقولهٖ تعالیٰ فما ربحت تجارتهم وهٰذا اولیٰ بالتَّمثيلِ وَ يستلزمُ اَنْ لا يكونَ الامرُ بالبِناءِ فی قولهٖ تعالیٰ ياهامانُ ابنِ لی صرحًا لِهَامانَ لانَّ المرادَ بهٖ حينئذٍ هو العملةُ انفسم واللّازمُ باطلٌ لانَّ الندآءَ له والخطابَ معهٗ وَ يستلزِمُ اَنْ يتوقف نحو انبت الرَّبيع البقل وشفی الطبيبُ المريضَ وسرَّتْنی رُؤيتُک مما يكونُ الفاعل الحقيقی هو اللّٰه تعالیٰ علی السمعِ من الشارعِ لانَّ اسماءَ اللّٰهِ تعالیٰ توقيفيّةٌ واللّازمُ باطلٌ لانَّ مثل هذا التركيب صحيحٌ شائعٌ ذائعٌ عندالقائلين بانَّ اسماءِ اللّٰهِ تعالیٰ توقيفيةٌ وغيرهم سُمِعَ من الشارعِ او لم يُسْمَعْ۔

ترجمہ:اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اس لئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالیٰ کے قول فی عیشةٍ رَّاضِيَةٍ میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو جیسا کہ عنقریب سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا اور ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں اور وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی ہی مراد ہو پس لازم آئے گا کہ عیشہ سے

صاحب عشہ مراد ہو اور لازم باطل ہے اس لئے کہ ہمارے قول فی صاحب عیشۃ کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشہ اور راضیہ کی ضمیر سے ایک مراد ہو اور اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اضافت صحیح نہ ہو ہر اس چیز میں جس کی طرف اضافت کی گئی ہے فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف جیسے نہارہ صائم۔ کیونکہ اضافت شے الی نفسہ جو سکا کی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے اس لئے کہ اس وقت نہار سے مراد فلاں شخص ہے اور اس اضافت کے صحیح ہونے اور اس کے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فما ربحت تجارتھم اور یہ مثال بہتر ہے اور مستلزم ہے یہ کہ باری تعالیٰ کے قول یاھامان ابن لی صرحا میں عمارت بنانے کا حکم ھامان کو نہ ہو اس لئے کہ اس وقت اس سے مراد خود مزدور ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب ہامان کو ہے اور مستلزم ہوگا یہ کہ موقوف ہو شارح سے سننے پر انبت الربیع البقل، شفی الطبیب المریض، سرّتنی رویتک اس میں سے جس میں فاعل حقیقی اللہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے اس لئے کہ اس طرح کی ترکیب صحیح ہے اور ان لوگوں کے نزدیک شائع ذائع ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور ان کے علاوہ کے نزدیک شارع سے مسموع ہو یا مسموع نہ ہو۔

تشریح: مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ سکا کی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکا کی کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر اور محل اعتراض ہے اس لئے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا کہ مجاز عقلی کی مثالوں میں فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہے تو چند خرابیاں لازم آئیں گی (۱) فھو فی عیشۃ راضیۃ جو ہمارے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا تو ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آئے گی اس طور پر کہ راضیۃ کی ضمیر جس کا مرجع عیشۃ ہے وہ فاعل مجازی ہے اور صاحب عیشۃ (عیش کرنے والا) فاعل حقیقی ہے اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہوگا اور فھو میں ہو ضمیر اس من کی طرف راجع ہے جو فامّا مَن ثقلت موازِینہٗ میں مذکور ہے اور اس مَن سے مراد بھی صاحب عیشہ (آدمی ہے) پس اب مطلب یہ ہوگا فصاحب عیشۃ فی صاحب عیشۃ راضیۃ یعنی صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں راضی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے اس صورت میں ظرف بھی صاحب عیشہ ہے اور مظروف بھی صاحب عیشہ ہے اور ظرف ومظروف دونوں کے ایک ہونے کا نام ہی ظرفیۃ الشئی لنفسہ ہے اور ظرفیۃ الشئی لنفسہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔

یہ خیال رہے کہ اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی جبکہ عیش اور راضیہ کی ضمیر دونوں سے ایک یعنی صاحب عیشہ مراد ہو ورنہ اگر صنعت استخدام کے طور پر عیشہ سے اس کے حقیقی معنی یعنی عیشہ ہی مراد لیا گیا اور راضیۃ کی ضمیر سے صاحب عیشہ مراد لیا گیا تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عیشہ (عیش) میں صاحب عیشہ راضی ہے پس اس صورت میں چونکہ ظرف عیشہ ہے اور مظروف صاحب عیشہ ہے اور یہ دونوں متغائر ہیں اس لئے ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی۔ (۲) نھارہ صائم جو مصنف کے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ فاعل مجازی یعنی نہار سے مراد فاعل حقیقی ہے یعنی وہ شخص مراد ہے جو روزے دار ہے تو اس صورت میں اضافت الشئی الی نفسہ لازم آئے گی اس لئے کہ نہار جو مضاف ہے اس سے مراد بھی وہ شخص ہے جو روزہ دار ہے اور ضمیر جو مضاف الیہ ہے اس سے مراد بھی وہ ہی شخص ہے اور جب ایسا ہے تو مضاف اور مضاف لیہ میں عینیت کی وجہ سے اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئی گی حالانکہ یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ اسی طرح ہر اس ترکیب کو جس میں فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کی طرف مضاف کیا گیا ہو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے اضافۃ الشئی الیٰ نفسہ لازم آئے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ اضافۃ الشئی الی نفسہ کی وجہ سے اس طرح کی ترکیب صحیح نہ ہونی چاہیئے تھی حالانکہ یہ ترکیب قرآن پاک میں واقع

ہے جو اس کے صحیح ہونے کی تین دلیل ہے چنانچہ ارشاد ہے فما ربحت تجارتهم ملاحظہ فرمائیے اس ترکیب میں فاعل مجازی (تجارت) کو فاعل حقیقی ارباب تجارت کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب صحیح بھی ہے اب اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا جائے تو اضافۃ الشی الی نفسہ کی وجہ سے یہ ترکیب باطل ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہونے کی وجہ سے اس کا باطل ہونا باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ اس طرح کی ترکیب کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس موقع پر اس آیت کو مثال میں پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اس لئے کہ یہ آیت علامہ سکا کی پر رد کرنے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ اس آیت میں استعارہ بالکنایہ مراد لینے سے قطع طور پر اضافۃ الشی الی نفسہ لازم آتی ہے اس کے برخلاف نهاره صائم کہ سکا کی کی طرف سے اس کو یوں کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اس طور پر کہ جب نہار کو ذکر کیا گیا تو اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی زمانہ مراد تھا اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی گئی تو اس سے اس کے مجازی معنی یعنی روزے دار آدمی مراد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس صورت میں اضافۃ الشی الی نفسہ لازم نہیں آتی ہے۔

(۳) اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا جیسا کہ سکا کی کہتے ہیں تو یا هامانُ ابنُ لی صرحاً میں بنا اور تعمیر کرنے کا امر ہامان کو نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں فاعل حقیقی (معمار) مراد ہوگا نہ کہ فاعل مجازی (ہامان) حالانکہ لازم یعنی ہامان کو بناء کا امر نہ ہونا باطل ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ اس کلام میں نداء بھی ہامان کو دی گئی ہے اور خطاب بھی اسی سے کیا گیا ہے۔

پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نداء تو ہامان کو دی گئی ہو اور خطاب اس کے علاوہ معماروں سے کیا گیا ہو الحاصل اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے ایک باطل کام کا ارتکاب لازم آتا ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اس لئے مجاز عقلی کی اس مثال کو بھی استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ (۴) مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں چوتھی خرابی یہ لازم آئے گی انبت الربيع البقل میں ربیع سے شفي الطبيب المريض میں طبیب سے اور سرّتني رويتك میں رویت سے اللہ مراد ہوگا اور ہر اس ترکیب میں جہاں فاعل حقیقی اللہ ہے فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا اور جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا تو اللہ پر ربیع، طبیب اور رویت کا اطلاق ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی ذات باری تعالیٰ پر انہیں اسماء کا اطلاق صحیح ہے جو شارع کی جانب سے ثابت ہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ ربیع، طبیب اور رویت کا اطلاق باری تعالیٰ پر شارع کی جانب سے ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا ان اسماء کا باری تعالیٰ پر اطلاق باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد لینا باطل ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے یہ بات لازم آئے گی کہ انبت الربیع البقل جیسی مثالیں شارع سے سننے پر موقوف ہوں کیونکہ باری تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں حالانکہ لازم یعنی ان مثالوں کا شارح سے سننے پر موقوف ہونا باطل ہے کیونکہ یہ مثالیں ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح اور شائع ذائع ہیں جو اللہ کے اسماء کو توقیفی مانتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح ہیں جو ان کو توقیفی نہیں مانتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ذات باری پر جن اسماء کا اطلاق کیا جاتا ہے ان کا شارع سے مسموع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ شارع سے مسموع ہوں یا مسموع نہ ہوں۔ بہرحال جب ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں باطل لازم آتا ہے حالانکہ یہ مثالیں سب کے نزدیک صحیح ہیں تو ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہوگا۔

واللّازِمُ كلها منفيَةٌ كما ذكرنا فينتفي كونه من بابِ الاستعارةِ بالكنايةِ لانَّ انتفاءَ اللّازِمِ يُوجِبُ انتفاءَ الملزومِ والجَوابُ انّ مبنىٰ هٰذهِ الاعتراضاتِ علىٰ انّ مذهبهُ في الاستعارةِ بالكنايةِ ان يذكرَ المشبّهُ ويرادُ المشبّهُ بهٖ حقيقةً وليسَ كذٰلكَ بل يرادُ المشبّهُ بهٖ اِدّعاءً او مبالغةً لظهورِ انَّ ليسَ المرادُ بالمَنيةِ في قولنا مخالبُ المنيّةِ

نشبتُ بفلانٍ هو السَبُعُ حقیقةً والسکاکی مُصرّحٌ بذٰلکَ فی کتابہٖ والمصنفُ لم یطّلع علیہِ ۔

ترجمہ: اور لازم کل کے کل باطل ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے پس مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا منتفی ہوگا کیونکہ لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے اور جواب یہ ہے کہ ان اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغۃً مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالب المنیة نشبت بفلان میں منیۃ سے حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے اور سکاکی نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے اور مصنف اس پر مطلع نہیں ہوا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے جو چار باتیں لازم آتی ہیں وہ سب منتفی اور باطل ہیں جیسا کہ خادم نے ہر ایک کو بالتفصیل ذکر کیا ہے اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہذا جب لوازم یعنی مذکورہ چار باتیں باطل ہیں تو ملزوم یعنی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا بھی منتفی اور باطل ہوگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا باطل ہے تو سکاکی کا مذہب بھی باطل ہے۔ سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ سکاکی پر مذکورہ اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ ذکر کرکے مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لے لیا جائے جیسا کہ مصنف نے سمجھا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلے میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کرکے مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغۃً مراد لیا جائے حقیقۃً مراد نہ لیا جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مخالب المنیة نشبت بفلان میں منیہ سے حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعاءً منیہ کو درندہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیدیا گیا ہے۔ سکاکی نے اپنی کتاب میں خود اسکی صراحت کی ہے اور مصنفِ تلخیص اس پر مطلع نہیں ہو سکے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں فاعل مجازی سے حقیقۃً فاعل حقیقی مراد نہ ہوگا اور جب حقیقۃً فاعل حقیقی مراد نہیں ہے تو مذکورہ اعتراضات بھی واقع نہ ہوں گے یعنی مذکورہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی کیونکہ مذکورہ خرابیاں اسی وقت لازم آئیں گی جبکہ فاعل حقیقی حقیقۃً مراد ہو جیسا کہ اس کی تفصیل خادم نے ذکر کی ہے۔

وَلانّہ اَیْ ما ذھبَ اِلیہِ السَّکاکی یَنتقضُ بنحوِ نھارُہٗ صائمٌ ولیلُہٗ قائمٌ وما اَشبہ ذٰلکَ مما یشتمل علیٰ ذکرِ الفاعلِ الحقیقی الاشتمالہٖ علیٰ ذکر طرفی التشبیہِ وھو مانعٌ من حملِ الکلامِ علی الاستعارۃِ کما صرَّح بہٖ السکاکی والجواب انہ اِنّما یکون مانعاً اِذا کان ذکرھما علیٰ وجہٍ یُنبِئُ عنِ التشبیہِ بدلیلِ انّہ جعلَ قولہ ع قد زرَّ اَزرارُہٗ علیٰ القمر من بابِ الاستعارۃ مع ذکرِ الطرفینِ وبَعْضُھم لمَّا لم یقِفُ علی مرادِ السکاکی بالاستعارۃ بالکنایۃ اجابَ عن ھٰذہِ الاعتراضاتِ بما ھو برئٌ منہُ ورأینا ترکہٗ اولیٰ ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ وہ یعنی سکاکی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے نھارہ صائم جیسے سے اور لیلہ قائم اور اس کے مثل ہر اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو کیونکہ یہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کے ذکر پر مشتمل ہے اور یہ کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ اس کی سکاکی نے صراحت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر ایسے طریقے پر ہو جو تشبیہ کی خبر دیتا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سکاکی نے قد زرازرہ علی القمر کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ طرفین مذکور ہیں اور بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلہ میں سکاکی کے مراد پر واقف نہیں ہو سکے اس لئے انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے خود سکاکی بیزار ہے اور ہم نے اس کے ترک کرنے کو ہی اولیٰ سمجھا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ نہارہ صائم، لیلہ قائم اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تراکیب تشبیہ کے دونوں

طرفوں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ پر مشتمل ہیں اس طور پر کہ نہار اور لیل جو فاعل مجازی ہیں مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ جو فاعل حقیقی ہے اور جس سے مراد شخص ہے مشبہ بہ ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا یعنی تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ خود سکا کی نے اس کی صراحت کی ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز عقلی کی ان مثالوں کو جن میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں سکا کی کا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور مجاز عقلی کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا سکا کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کا مذکور ہونا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو یعنی ایسی ترکیب ہو کہ تشبیہ کا لحاظ کئے بغیر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے ہوں مثلاً مشبہ بہ مشبہ کی خبر واقع ہو جیسے زیدٌ اسدٌ یا صفت واقع ہو جیسے مررت برجل اسدٍ یا حال واقع ہو جیسے رایتُ زیداً اسداً ۔ پس ان صورتوں میں اسد حقیقی زید یا رجل پر محمول کیا گیا ہے حالانکہ اسد اور زید اور اسد اور رجل کے درمیان تبائن کی وجہ سے حمل ممنوع ہے اور جب یہ حمل ممنوع ہے تو ان کو ادات تشبیہ کی تقدیر کے ساتھ تشبیہ پر محمول کرنا متعین ہوگا اور معنی ہوں گے زید کالاسد ، مررت برجل کالاسد ، رأیت زیداً کالاسد ملاحظہ فرمائیے ان مثالوں میں تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہے یعنی تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر ان مثالوں کے معنی صحیح نہیں ہوتے ہیں لہذا ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا لیکن تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر اگر تشبیہ پر دلالت نہ کرتا ہو تو ان دونوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع نہ ہوگا بلکہ دونوں کے ذکر کے باوجود کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شاعر کے قول قد زرازرارہ علی القمر کو سکا کی نے استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے مانا ہے حالانکہ اس میں مشبہ بہ (قمر) اور مشبہ (ازرارہ کی ضمیر جس سے محبوب مراد ہے) دونوں مذکور ہیں پورا شعر یہ ہے۔

لاتعجبوا من بلیٰ غلالته قد زرازرارہ علی القمر

محبوب کے بنیان کے پرانے ہونے سے تعجب نہ کرو اس لئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔ چاند کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کپڑا اس سے قریب کر دیا جائے تو وہ بوسیدہ ہو جاتا ہے پس شاعر کہتا ہے کہ میرا محبوب جو چاند ہے اگر اس کے بدن سے ملا ہوا کپڑا بوسیدہ ہو گیا تو کیا تعجب کی بات ہے چاند کی تو خصوصیت یہ ہی ہے بہر حال اس شعر میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود سکا کی نے اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس صورت میں مانع ہے جس صورت میں دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو۔ پس نہارہ صائم وغیرہ مثالوں میں اگر چہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں لیکن ان دونوں کا ذکر چونکہ تشبیہ پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ اس سے تو واقف ہو نہیں سکے کہ استعارہ بالکنایہ سے سکا کی کی کیا مراد ہے مذکورہ اعتراضات کا سکا کی کی طرف سے جواب دینا شروع کر دیا اور جواب بھی ایسا جس کو خود سکا کی پسند نہیں کرتے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے بھی ان کو نقل نہیں کیا ہے اگر طبیعت چاہے تو مطول میں دیکھ لیجئے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ ۔

احوال المسند الیه ای الامورُ العارضةُ لهٗ من حیث انهٗ مسندٌ الیهِ وقدَّم المسند الیهِ علیٰ المسند لما سیأتی **اما حذفهٗ** قـدَّمه علیٰ سائرِ الاحوالِ لکونهٖ عبارةٌ عنْ عدمِ الاتیان به وعدم الحادثِ سابقٌ علیٰ وجودہٖ وذکرہ ههنا بلفظِ الحذفِ وفی المسند بلفظِ التَّرکِ تنبیها علیٰ انَّ المسند الیهِ هو الرُّکْنُ الاعظم شدید الحاجةِ الیه حتیٰ انَّه اِذا لم یذکر فکانه اُتِیَ بهٖ ثُمَّ حُذِفَ بخلافِ المسند فانَّه لیس بهٰذہ المشابةِ فکانه تُرِکَ عن اصلهٖ ۔

ترجمہ: مسند الیہ کے احوال یعنی وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا

ہے اس وجہ سے جو عنقریب آ جائے گی۔ بہر حال مسند الیہ کو حذف کرنا حذف کو تمام احوال پر مقدم کیا ہے کیونکہ حذف نام ہے اس کو نہ لانے اور عدم حادث اس کے وجود پر مقدم ہے اور ذکر کیا یہاں مسند الیہ کو لفظ حذف کے ساتھ اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ رکن اعظم ہے اس کی سخت ضرورت ہے حتی کہ جب اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو گویا اس کو لایا گیا پھر حذف کر دیا گیا برخلاف مسند کے اس لئے کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے پس گویا کہ اس کو اصل سے ترک کر دیا گیا۔

تشریح: مصنف علم معانی کے آٹھ ابواب میں سے باب اول (احوال اسناد خبری) کے بیان سے فارغ ہو کر اب باب ثانی (احوال مسند الیہ) کو بیان فرماتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ احوال مسند الیہ سے مراد وہ امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ شارح نے من حیث انہ مسند الیہ کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا ہے جو مسند الیہ کو عارض تو ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری کسی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں مثلاً مسند الیہ کا حقیقت یا مجاز ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے بلکہ من حیث الوضع عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا کلی یا جزی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث اللفظ عارض ہوتے ہیں۔ اور جیسے مسند الیہ کا جوہر یا عرض ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث الذات عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا ثلاثی یا رباعی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو عدد حروف کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ الحاصل احوال مسند الیہ میں وہ امور ذکر کئے جائیں گے جو مسند الیہ کو عدد حروف کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور وہ امور جو مسند الیہ کو اس حیثیت کے علاوہ دوسری حیثیتوں سے عارض ہوتے ہیں ان کو اس بحث میں ذکر نہیں کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ آگے آئیں گی اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اس لئے کہ مسند الیہ سے مراد ذات ہوتی ہے اور مسند سے مراد صفت ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ذات کو صفت کے مقابلہ میں اعظمیت حاصل ہے۔ الحاصل مسند الیہ چونکہ رکن اعظم ہے اس لئے مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا گیا۔

احوال مسند الیہ کی تفصیل کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے اما حذفه یہ ذہن میں رہے کہ مصنفؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ اَمّا کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ مقتضی حال ہوتا ہے اور لام تعلیل کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ حال ہوتا ہے لہذا فللاحتراز عن العبث اور اس کے مابعد کی چیزیں وہ احوال ہیں جو حذف کا تقاضہ کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو حذف مقتضی حال ہوگا اور جب حذف وغیرہ مقتضی حال ہیں تو احوال مسند الیہ کی تقدیری عبارت ہوگی مقتضیات احوال مسند الیہ یعنی یہ احوال مسند الیہ کے مقتضیات کا بیان ہے اور ان مقتضیات میں سے ایک مسند الیہ کا محذوف ہونا ہے۔

اور مسند الیہ کے حذف سے مراد یہ ہے کہ اس کے حذف پر قرینہ معینہ تو موجود ہو لیکن اس کا قائم مقام موجود نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے دیگر احوال پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ حذف مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کو نہ لانے اور نہ ذکر کرنے کا اور ذکر مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کو لانے اور ذکر کرنے کا اور یہ بات مسلّم ہے کہ محدثات میں عدم، وجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا حذفِ مسند الیہ (جو عدم حادث ہے) کو ذکر مسند الیہ (جو وجود حادث ہے) پر مقدم کر دیا گیا مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ علت حذف کو صرف ذکر پر مقدم کرنے کا فائدہ دیتی ہے دیگر احوال پر مقدم کرنے کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حذف صرف ذکر کا مقابل ہے دیگر احوال (تعریف، تنکیر وغیرہ) کا مقابل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف، تنکیر وغیرہ تمام احوال ذکر کی فرع ہیں اور ذکر ان کیلئے اصل ہے اور جو چیز اصل پر مقدم ہوتی ہے وہ اسکی فرع پر بھی مقدم ہوتی ہے لہذا حذف جو اصل یعنی ذکر پر مقدم ہے وہ اسکی فرع یعنی دیگر احوال پر بھی مقدم ہوگا۔ وذکرهٗ ههنا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف سے اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو

ترک سے تعبیر کیا ہے آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے مسندالیہ کے عدمِ ذکر کو حذف سے تعبیر کر کے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مسندالیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور متکلم اس کی طرف شدید قسم کی حاجت رکھتا ہے لہذا جب اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو یوں کہا جائے گا کہ اسکو لایا تو گیا تھا مگر پھر حذف کر دیا گیا اسکے برخلاف مسند کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے یعنی وہ کلام کا رکن اعظم نہیں ہے لہذا جب وہ مذکور نہ ہوگا تو یہ کہا جائیگا کہ اسکو اول امر ہی سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ الحاصل مسندالیہ کی اعظمیت پر تنبیہ کرنے کیلئے تعبیر میں یہ فرق کر دیا گیا۔

فَلِلاحترازِ عن العبثِ بناءً علیٰ الظّاهِرِ لِدلالةِ القرينةِ عليهِ وانْ كانَ فی الحقيقةِ رُكناً من الكلامِ او تخييلِ العُدولِ اِلی اقویٰ الدَّليلينِ من العقلِ واللّفظِ فانَّ الاعتمادَ عندَ الذكرِ علیٰ دلالةِ اللّفظِ من حيثُ الظاهرِ و عندالحذفِ وعندالحذفِ علیٰ دلالةِ العقلِ وهو اَقْویٰ لافتقارِ اللّفظِ عليهِ وانّما قال تخييلُ لانّ الدّالَ حقيقةً عند الحذفِ أيضاً هو اللّفظُ المدلولُ عليه بالقرائنِ كقولهِ ع قالَ لی كيفَ اَنْتَ قلتُ عليلُ لم يقلْ اَنا عليلٌ للاحترازِ والتخييلِ المذكورينِ او اِختبارِ تنبّهِ السّامعِ عندَ القرينةِ هل يتنبَّهُ اَمْ لا اَوْ اِختيارِ مقدارِ تنبُّهِهِ هلْ يتنبَّهُ بالقرائنِ الخفيَّةِ ام لا اَوايْهامِ صونهِ ایْ المسندِ اليهِ عن لسانكَ تعظيماً لهُ اَوْ عَكسهِ ایْ اِيْهامِ صونِ لسانكَ عنهُ تحقيراً لهُ۔

ترجمہ: پس عبث سے بچنے کے لئے ظاہر پر بناء کرتے ہوئے اس لئے کہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے اگر چہ حقیقت میں وہ کلام کا رکن ہے یا عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کا خیال پیدا کرنے کے لئے کیونکہ ذکر کے وقت من حیث الظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کی وقت عقل کی دلالت پر اور وہ اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کا محتاج ہوتا ہے اور مصنف نے تخییل اس لئے کہا ہے کہ حذف کے وقت بھی حقیقۃً دلالت کرنے والا لفظ ہی ہے جس پر قرائن کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے جیسے شاعر کا قول: اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا علیل ہوں شاعر نے مذکورہ احتراز اور تخییل کی وجہ سے انا علیل نہیں کہا ہے یا قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے کہ کیا وہ متنبہ ہے یا نہیں یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانے کے لئے کہ وہ قرائن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں یا مسندالیہ کو اس کی تعظیم کے خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا اس کے برعکس۔ یعنی اس کی تحقیر کرنے کے لئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح: حذف دو باتوں پر موقوف ہے ایک تو ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو محذوف پر دلالت کرتا ہو دوم ایسے مرجع کا موجود ہونا جو حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والا ہو پہلی بات تو نحو وغیرہ دوسرے فنون میں مذکور ہے یہ فن اس کا محل نہیں ہے اور رہی دوسری بات تو فاضل مصنف نے یہاں سے اسی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر احتراز عن العبث ہے یعنی کبھی عبث اور لغو سے بچنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اگر مسندالیہ پر قرینہ دلالت کرتا ہو اور قرینہ کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک مسندالیہ ظاہر ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کا ذکر عبث اور خالی عن الفائدہ شمار ہوتا ہے لہذا اس عبث سے بچنے کے لئے بلیغ آدمی مسندالیہ کو حذف کر دیتا ہے وان كان فی الحقيقة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسندالیہ کلام کا رکن ہے اور رکن پر اگر چہ قرینہ قائم ہو تب بھی اس کی طرف التفات اور اس کی تصریح مناسب ہوتی ہے اور جب قرینہ کے باوجود مسندالیہ کی تصریح اور اس کا ذکر مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا ہرگز عبث نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو احتراز عن العبث کو حذفِ مسندالیہ کا مرجح قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مسندالیہ کے دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ وہ کلام کا رکن ہے دوم یہ کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے پس اگر اس کے رکن ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس بات سے صرف نظر کر لیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عبث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبث نہیں ہوتا اور اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عبث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبث نہیں ہوتا اور اگر اس بات

کا اعتبار کیا جائے کہ مسندالیہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے اور اس کے رکن ہونے سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس کا ذکر کرنا بالیقین عبث ہوگا کیونکہ جس چیز کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو اس کا ذکر کرنا عبث ہے یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ قرینہ کی وجہ سے چونکہ مسندالیہ مخاطب کو معلوم ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا عبث ہے اس سے قطع نظر کہ مسندالیہ رکن ہے یا رکن نہیں ہے۔ بہر حال ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے بچنے کے لئے بھی مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

حذف مسندالیہ کے لئے دوسرا مرجح یہ ہے کہ متکلم کبھی اس حذف کے ذریعہ سامع کے خیال اور وہم میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ اس نے دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا ہے اس طور پر کہ مسندالیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل (۲) لفظ اور ان دونوں میں عقل اقویٰ دلیل ہے اور عقل اقویٰ دلیل اس لئے ہے کہ عقل دلالت میں لفظ کی محتاج نہیں ہے یعنی بغیر لفظ کے واسطہ کے صرف عقل سے ادراک کر لینا ممکن ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر مثلاً دھوئیں کی دلالت آگ پر محض عقل کے ذریعہ سمجھی جاتی ہے اس میں لفظ کا کوئی واسطہ اور دخل نہیں ہے اس کے برخلاف لفظ کہ وہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے یعنی عقل کے واسطہ کے بغیر لفظ سے کسی چیز کا سمجھا جانا ممکن نہیں ہے الحاصل لفظ چونکہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہے اس لئے عقل اقویٰ دلیل ہوگی اور لفظ غیر اقویٰ دلیل ہوگی پس حذف مسندالیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسندالیہ کا ادراک صرف عقل سے ہوا ہے اور ذکر مسندالیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسندالیہ کا ادراک لفظ سے ہوا ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ ذکر مسندالیہ کے وقت من حیث الظاہر دلالتِ لفظ پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف مسندالیہ کے وقت دلالت عقل پر اعتماد ہوتا ہے اور عقل کی دلالت اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اپنی دلالت میں عقل کا محتاج ہوتا ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہوتی۔ الحاصل سامع کے دل میں اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا گیا ہے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے عبارت میں من حیث الظاهر ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی دلالت پر اعتماد کیسے کیا جا سکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت کے لئے عقل کی دلالت بھی ضروری ہے یعنی عقل کے ذریعہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے اور جب ایسا ہے تو صرف لفظ کی دلالت پر اعتماد کرنا کافی نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بحسب التحقیق اگر چہ لفظ کے ساتھ عقل پر اعتماد ہوتا ہے لیکن بظاہر لفظ ہی پر اعتماد ہوتا ہے۔ پس ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے فلان الاعتماد عند الذکر علی دلالة اللفظ فرمایا ہے۔ و انما قال تخییل سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تخییل کا لفظ کیوں بڑھایا ہے او للعدول الی اقوی الدلیلین کیوں نہیں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عدول محقق نہیں ہے بلکہ ایک امر متخیل، متوہم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عدول کا متحقق ہونا اس پر موقوف ہے کہ حذفِ مسندالیہ کے وقت مسندالیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو اس لئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تب ہی ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی دونوں مستقل دلیلیں نہیں ہیں کیونکہ جس طرح مسندالیہ کے ذکر کے وقت مسندالیہ پر لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حذفِ مسندالیہ کے وقت بھی مسندالیہ پر دلالت کرنے والا وہ لفظ ہے جو عبادت میں محذوف ہے مگر قرینہ اس پر دال ہے اور اس لفظ پر قرینہ کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے البتہ دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت بھی اور حذف کے وقت بھی عقل کی معونت ضرور درکار ہوگی۔

الحاصل دونوں حالتوں میں عقل اور لفظ دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مستقلا دلیل نہیں ہے اور جب دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے تو ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیسے متحقق ہوگا۔ ہاں جب متکلم نے مسندالیہ کو حذف کر دیا تو اس نے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالا کہ اس جگہ عقل اور لفظ دو دلیلیں ہیں اور اس نے صفت (لفظ) سے اقویٰ (عقل) کی طرف عدول کیا ہے الحاصل اس جگہ عدول چونکہ ایک خیالی چیز تھی اس لئے مصنفؒ نے تخییل کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ مصنفؒ نے احتراز عن العبث اور تخییل دونوں کی

مثال میں فرمایا ہے قال لی کیف انت قلت علیل اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں اس کلام میں شاعر نے احتراز عن العبث اور تخییل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے انا علیل اور اس پر سائم کا قول کیف انت قرینہ ہے اس طور پر کہ جب مخاطب کی خیریت معلوم کی گئی ہے تو اس نے اپنے ہی بارے میں علیل کہا ہوگا اور اس کی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

قال لی کیف انت قلت علیل سھر دائم وحزن طویل

اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں! میں نے کہا بیمار ہوں ہمیشہ بیدار رہتا ہوں اور مسلسل رنج وغم میں مبتلا رہتا ہوں اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے جو اوپر والے عربی شعر کا ترجمہ بھی ہے۔

حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں مبتلائے عشق ہوں اور روز وشب بیدار ہوں

عربی کے شعر میں علیل کا مسند الیہ انا اور اردو کے شعر میں بیمار کا مسند الیہ ''میں'' مذکورہ وجوہ ترجیح کی وجہ سے محذوف ہے۔ حذف مسند الیہ کا تیسرا مرجح ہے قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانا یعنی متکلم بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے اور اس پر قرینہ قائم کر کے دیکھتا ہے کہ سامع متنبہ ہوتا ہے یا نہیں۔ سامع کا ذہن مسند الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں مثلاً نوره مستفاد من نور الشمس اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے۔ یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے القمر نوره مستفاد من نور الشمس چاند اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے پس چونکہ چاند ہی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اس لئے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں مسند الیہ ''القمر'' محذوف ہے اور اسی قرینہ کی وجہ سے سامع کے امتحان کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

نہ کیوں ہوں لاکھ مستانہ ادائیں میرے نالے میں گدائے میکدہ ہوں ہر طرح کی ہے پیالے میں

ہر ''طرح کی ہے پیالے میں'' مسند ہے اور اس کا مسند الیہ ہے (شراب) محذوف ہے۔ چوتھا مرجح ہے سامع کے تنبہ اور فہم کی مقدار کو آزمانا کہ آیا وہ مخفی قرائن سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے ''هو واسطة عقد الكواكب'' وہ ستاروں کے ہار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر هو واسطة عقد الكواكب چاند ہی ستاروں کے ہار کا واسطہ ہے۔ واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو ہار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قمر ہی ہے اس لئے کواکب کے ہار میں قمر ہی واسطہ ہوگا پس اس قرینہ کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا۔ اس مسند الیہ کی طرف ذہن بہ نسبت اول کے ذرا دیر میں منتقل ہوتا ہے۔ ایک حکایت ہے کہ ایک عباسی خلیفہ کسی مصاحب کے ساتھ کشتی میں سوار ہوا خلیفہ نے اس سے معلوم کیا ای طعام اشهٰی عندک تجھ کو کونسا کھانا زیادہ مرغوب ہے اس نے کہا نیم برشت انڈا۔ اتفاق سے اگلے سال پھر دونوں کا سفر ہوا خلیفہ نے اسی جگہ پہنچ کر کہا مع ای شی کس چیز کے ساتھ۔ مصاحب نے جواب دیا نمک کے ساتھ۔ خلیفہ اس کی ذکاوت اور کمال تنبہ سے بہت متعجب ہوا۔ پانچواں مرجح یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کی عظمت کی وجہ سے مسند الیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالتا ہے مثلاً مقرر للشرائع موضح للدلائل فیجب اتباعه شرائع کو ثابت کرنے والا دلائل کو واضح کرنے والا ہے لہذا اس کا اتباع واجب ہے یہاں مقرر للشرائع موضح للدلائل مسند ہے اور مسند الیہ (رسول اللہ ﷺ) محذوف ہے متکلم نے اپنی زبان کو مسند الیہ کے ذکر کے قابل نہ سمجھ کر مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ چھٹا مرجح یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کو حقیر سمجھتا ہے اس لئے اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کا ذکر نہیں کرتا ہے جیسے موسوس ساع فی الفساد فتجب مخالفته یہاں ''موسوس ساع فی الفساد'' مسند ہے اور شیطان مسند الیہ ہے یعنی شیطان وسوسہ ڈالنے والا اور فساد برپا کرنے والا ہے لہذا اس کی مخالفت

واجب ہے۔ مسندالیہ کی حقارت کی وجہ سے متکلم نے اپنی زبان کو اس کے ذکر سے محفوظ رکھنے کے لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔

اَوْ تَاتّی الانکارِ ای تَیَسُّرِہٖ **لَدَی الحاجۃِ** نحو فاجرٌ فاسِقٌ عندقیامِ القرینۃِ علیٰ انَّ المرادَ زیدٌ لیتاتّی لَکَ انْ تقولَ ما اردتُ زیدا بل غیرہٗ **او تعیُّنِہٖ** والظّاھر انَّ ذکرَ الاحترازِ عن العبثِ یُغنی عن ذٰلکَ لکن ذکرَہٗ لامرینِ احدُھما الاحترازُ عن سوءِ الادَبِ فیماَ ذکروا لہ من المثالِ وھو خالقٌ لماَ یشآءُ فعَّالٌ لّما یُریدُ ای اللّٰہُ تعالیٰ . الثّانی التَّوطیۃُ والتمھید لقولِہٖ **اَوْ اِدّعائہ التّعیُّنَ** نحوُ وھّابُ الالُوفِ ای السلطانُ **اَوْ نحوِ ذٰلکَ** کضیقِ المقامِ عن اِطالۃِ الکلامِ بِسَبَبِ ضَجْرٍ او سامۃٍ او فواتِ فرصۃٍ او محافظۃِ وزنٍ او سجعٍ او قافیۃٍ او ما اشبہَ ذٰلکَ کقولِ الصَّیادِ غزالٌ ای ھذا غزالٌ وکالاخفاءِ عن غیرِ السَّامعِ من الحاضرینَ مثل جاءَ وکاتّباعِ الاستعمالِ الوارِدِ علیٰ ترکِہٖ مثل رمیۃٌ من غیر رامٍ او ترکِ نظاھرِہٖ مثلُ الرَّفعِ علیٰ المدحِ اوِ الذَّمِ اوِ التَّرحُّمِ ۔

ترجمہ: یا بوقتِ ضرورت انکار کی گنجائش کے لئے جیسے فاجر، فاسق۔ اس بات پر قرینہ کے قائم ہونے کے وقت کہ مراد زید ہے تاکہ تیرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے اور ظاہر یہ ہے کہ احتراز عن العبث کا ذکر کرنا اس سے بے نیاز کر دیتا ہے لیکن اس کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بے ادبی سے بچنا اس مثال میں جس میں اہل معانی نے اس کو ذکر کیا ہے اور وہ **خالق لما یشاء ، فعّال لما یرید** ہے یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم ادعاء تعین کی تمہید ہے جیسے **وھاب الالوف** یعنی ہزاروں کا بخشنے والا ہے یا اسی کے مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکتاہٹ یا فرصت کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا سجع یا قافیہ کی وجہ سے یا وہ جو اس کے مشابہ ہے جیسے شکاری کا قول ہرن، یعنی یہ ہرن ہے اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا مثلاً **جاء** اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے۔ جیسے **رمیۃ من غیر رام** یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کی بناء پر رفع پڑھنا۔

تشریح: ساتواں مرجح یہ ہے کہ مسندالیہ کو کبھی اس وجہ سے حذف کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر انکار کی گنجائش رہے مثلاً ایک شخص نے کہا، فاجر، فاسق اور اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ متکلم کی مراد زید ہے پس اگر زید متکلم سے مواخذہ کرنے لگے تو متکلم یہ کہہ سکتا ہے کہ حضور میں نے آپ کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا آدمی میری مراد ہے۔ یا یوں کہدے کہ میں نے آپ کا نام نہیں لیا ہے۔ حذفِ مسندالیہ کی آٹھویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ مسندالیہ کبھی متعین ہوتا ہے اور مسندالیہ کی تعیین کبھی تو اس لئے ہوتی ہے کہ مسند اس مسندالیہ کے سوا دوسرے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ مسندالیہ ایسا کامل اور مکمل ہے کہ ذہن اس کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسندالیہ کی تعیین اس لئے ہوتی ہے کہ مسندالیہ متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین ہوتا ہے۔ الحاصل کبھی مسندالیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے **خالق لما یشاء** اور **فعّال لما یرید** کا مسندالیہ (اللہ) متعین ہونے کی وجہ سے محذوف ہے یعنی اللہ جس کو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو ارادہ کرتا ہے کر ڈالتا ہے۔

والظاھر سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مسندالیہ متعین ہوگا تو اس کا ذکر کرنا عبث ہوگا لہٰذا یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی اور جب یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تعیین مسندلیہ کی وجہ سے حذف مسندالیہ کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر اس کو احتراز عن العبث میں داخل کر دیا گیا تو علماء بلاغت نے تعیین مسندالیہ کی جو مثال بیان کی ہے یعنی **خالق لما یشاء فعال لما یرید** اس میں سوء ادب لازم آئے گا اس طور پر کہ یوں کہنا پڑے گا کہ اس مثال میں مسندالیہ یعنی اللہ کو عبث سے بچنے کے

لئے حذف کیا گیا ہے گویا اللہ کا ذکر کرنا عبث ہے (العیاذ باللہ) پس اس سوء ادب کے ارتکاب سے بچنے کے لئے مصنف نے حذف مسندالیہ کی اس صورت کو احترازعن العبث میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مرجح تعیین مسندالیہ کو قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ اگلی عبارت (ادعاءِ تعین) کی تمہید ہے۔

نویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ کبھی متکلم مسندالیہ کو اس کے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیتا ہے یعنی مسندالیہ حقیقۃً متعین نہیں ہوتا بلکہ متکلم اس کے تعین کا دعویٰ کرتا ہے جیسے کسی نے کہا وھــــاب الالــــوف ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسندالیہ یعنی السلطان محذوف ہے۔ پس یہاں مسندالیہ کو اس بات کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا کہ یہ کام بادشاہ ہی کر سکتا ہے دوسرا کوئی آدمی یہ کام نہیں کر سکتا ہے بہرحال اس وصف کے ساتھ بادشاہ کو متعین کرنا ادعائی ہے کیونکہ رعایا میں سے بھی کچھ لوگ یہ کام کر سکتے ہیں مصنفؒ کہتے ہیں کہ حذف مسندالیہ کی وجوہ ترجیح اور بھی ہو سکتی ہیں جیسے کسی ملال اور رنج کی وجہ سے مقام اس بات کا مقتضی ہو کہ کلام طویل نہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یا فرصت کے فوت ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے شکاری کا قول غــــزال یعنی ہذا غزال۔ شکاری کی تمام تر توجہ چونکہ شکار پر مرکوز ہوتی ہے اس لئے وہ ہذا غزال کے بجائے صرف غزال پر اکتفا کر لیتا ہے۔ یا وزن یا سجع یا قافیہ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے تو مسندالیہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور کبھی مسندالیہ کو اس لئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے علاوہ دوسرے حاضرین سے مسندالیہ کو چھپانا چاہتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء اور مسندالیہ (فاعل) ذکر نہیں کیا اور اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جو اس کے ترک پر وارد ہوا ہے جیسے رمۃ مــن غیــر رامٍ یعنی ھذہ رمیۃ من غیر رام اس مثال میں مسندالیہ (ہذہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اس کے ترک پر منقول ہے یہ مثل ہر اس شخص کے لئے بولی جا سکتی ہے جس سے کوئی ایسا امر صادر ہوا ہو جس کا وہ اہل نہ ہو۔ اسی کے ہم معنی اردو کی یہ کہاوت ہے "اندھے کا تیر بوڑے میں" اس مثل کو سب سے پہلے کہنے والا الحکم بن عبد یغوث ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ایک بار اس نے یہ نذر کی کہ میں چند وحشی بقر پکڑ کر غبغب پہاڑ پر ذبح کرونگا مگر یہ شخص انتہائی کوشش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز اور نشانچی شمار ہوتا تھا یہ اپنی ناکامی پر اس قدر پریشان ہوا کہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اتفاق سے اس کا لڑکا مطعم اس کے ساتھ ہو لیا حکم نے پھر تیر پھینکنا شروع کر دیا مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگتا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر پھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمیۃ مــن غیــر رام مثال میں تغیر وتبدل چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسندالیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترکِ مسندالیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا ہے۔ مثلاً مدح یا ذم یا ترحم کی وجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسندالیہ محذوف کی جیسے الحـمـد للّٰہِ اھـل الـحمد کو مدح کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ خبر ہے اور اس کا مسندالیہ اور مبتداء محذوف ہے یعنی ھـو اھـلُ الـحمد اور اعـوذ باللہِ من الشیطانِ الرجیم میں الرجیم کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے اور اللّٰھم ارحم عبدک المسکین میں المسکین کو ترحم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے مذکورہ تینوں مثالوں میں مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے جو استعمال اس کے نظائر میں حذف مسندالیہ پر وارد ہوا ہے چنانچہ عرب سے اللّٰھـم ارحـم عـبـدک الفقیر میں الـفـقیر سے پہلے ہو مسندالیہ اور مررتُ بزید الخبیث میں خبیث سے پہلے ہو مسندالیہ اور الحمد للہ الکریم میں الکریم سے پہلے ہو مسندالیہ کا محذوف ہونا منقول ہے۔ انھیں پر قیاس کرتے ہوئے ان مثالوں میں مسندالیہ کو

حذف کر دیا گیا ہے جو مثالیں خادم نے ذکر کی ہیں۔

(فوائد): شارح نے دو اتباع کا ذکر کیا ہے ایک اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر وارد ہوا ہے اور دوسرے اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر نظائر میں وارد ہوا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہوگا اور دوسرے اتباع میں کلام ثانی، کلام اول کا غیر ہوگا۔ فتدبر۔

وَاَمَّا ذِکرُہٗ ای ذکرُ المسندالیہ **فلکونہٖ** ای الذکرِ **الاصلَ** **ولا مقتضی للعدولِ عنہُ** **او الاحتیاطِ لضُعفِ التّعویلِ** ای الاعتمادِ **علی القرینۃِ او التّنبیہِ علیٰ غباوۃِ السَّامعِ اوْ زِیادۃِ الایضاحِ والتّقریرِ** وعلیہِ قولہٗ تعالیٰ **اُولٰئک علیٰ ھُدیً من رّبھِمْ واُولٰئک ھم المفلحونَ** **او اِظْھارِ تعظیمہٖ** لکونِ اِسمِہٖ مما یدُل علیٰ التعظیمِ نحو **امیرُ المؤمنینَ حاضِرٌ** **او اِھانتِہٖ** نحوَ **السَّارقُ اللَّئِیمُ حاضرٌ** **او التبرُّکِ بذِکرِہٖ** مثلُ **النبی ﷺ قائلُ ھٰذَالقولِ** **او اِسْتِلْذاذِہٖ** مثلُ **الحبیبُ حاضِرٌ** **او بَسْطِ الکلامِ حیثُ الاصغار، مطلوبٌ** ای فی مقامٍ یکونُ اِصْغاءُ السَّامعِ مَطْلوبا للمتکلمِ لعظمتِہٖ وشَرَفِہٖ ولِھٰذا یُطال الکلامُ معَ الاحِبَّاءِ نحوُ قولِہٖ تعالیٰ حِکایۃً عن موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہِ السلام **ھی عصایَ اتوَکَّأُ علیھا** **وقد یکونُ الذّکرُ للتّھْوِیلِ اوِ التَّعجُّبِ اوِ الاشھاد، فی قضیۃٍ او التَّسْجیلِ علیٰ السَّامعِ حتیٰ لا یکونَ لہ سبیلُ الانکارِ۔**

ترجمہ: اور بہرحال اس کا ذکر کرنا یعنی مسند الیہ کا ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہیں ہے یا قرینہ پر اعتماد کے ضعف کی وجہ سے احتیاط کے لئے یا سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے یا زیادتی وضاحت اور تقریر کے لئے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول **اولٰئک علیٰ ھدی من ربھم و اولٰئک ھم المفلحون** ہے یا مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اس لئے کہ مسند الیہ کا اسم ایسی چیز ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المومنین حاضر یا اس کی اہانت کے لئے جیسے **السارق اللئیم حاضر** یا اس کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے جیسے **النبی ﷺ قائل ھذا القول** یا مسند الیہ سے لذت حاصل کرنے کے لئے جیسے **الحبیب حاضر** یا طولِ کلام کے لئے جہاں سنانا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کا مقصود سامع کو اس کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے متوجہ کرنا ہو اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام طویل کیا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول **ھی عصای اتوکأ علیھا** اور کبھی ہوتا ہے مسند الیہ کا ذکر ڈرانے کے لئے یا تعجب کے لئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے یا سننے والے پر بات پختہ کرنے کے لئے تا کہ اس کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح: مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو ذکر کرنے کے بہت سے اسباب اور بہت سی وجوہِ ترجیح ہیں چنانچہ ذکر مسند الیہ کا ایک سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کرنا اصل (راجح) ہے پس اگر ذکر سے عدول کرنے کے لئے کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اس کی اصالت کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کو ذکر کر دیا جائے گا یعنی اگر کوئی ایسا نکتہ نہ ہو جو حذف کا تقاضہ کرتا ہو تو ذکر کے اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے گا۔ اور اگر کوئی نکتہ حذف کا تقاضہ کرنے والا موجود ہو تو اس نکتہ حذف کی رعایت کی جائے گی اصالت کی رعایت نہ کی جائے گی۔ ذکر مسند الیہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اور اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) قرینہ فی نفسہ مخفی ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو بہرحال قرینہ کے مخفی ہونے کی وجہ سے یا اس میں اشتباہ کی وجہ سے اگر قرینہ پر اعتماد کمزور ہو گیا تو احتیاط کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جائے گا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسند الیہ کو ذکر کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ قرینہ عقلیہ سے اقویٰ ہے اور حذف مسند الیہ کے بیان میں مصنف نے کہا ہے کہ قرینہ عقلیہ، لفظ سے اقویٰ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک قرینہ عقلیہ اقویٰ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اقویٰ ہے پس مصنف نے حذف مسندالیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسندالیہ کے بیان میں دوسرے بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عیسیٰ صفوی نے جواب دیا ہے کہ جنس قرینہ عقلیہ جنس لفظ سے اقویٰ ہے اور جنس قرینہ عقلیہ کے اقویٰ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام افراد اقویٰ ہوں بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ جنس لفظ کے بعض افراد اقویٰ ہوں پس یہاں انھیں بعض افراد کا ذکر کیا گیا ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ کبھی سامع کی کند ذہنی اور غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جاتا ہے یعنی اس کے باوجود کہ سامع کو قرینہ کی وجہ سے مسندالیہ کا علم ہے محض حاضرین کو یہ بتلانے کے لئے کہ سامع انتہائی غبی ہے مسندالیہ کو ذکر کردیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا ما ذا قال خالد خالد کیا کہا متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال کذا خالد نے یہ بات کہی یہاں قرینہ یعنی سائل کا سوال چونکہ موجود ہے اس لئے جواب میں حذف مسندالیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کند ذہنی اور سوء حفظ پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا گیا۔ اردو میں جیسے ۔

پوچھا عدو نے ، یار نے کیا جھک کے دیدیا ٭ میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے

دوسرے مصرعہ میں مسندالیہ یار کو دوبارہ ذکر کیا تاکہ حاضرین کو یہ احساس دلائے کہ مخاطب اس قدر غبی ہے کہ مکرر ذکر کئے بغیر سمجھ نہیں سکتا۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کو واضح کرنے کے لئے اور سامع کے ذہن میں اتارنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا قول اولٰئک علیٰ ھدی من ربھم و الٰئک ھم المفلحون اس آیت میں محل استشہاد دوسرا اولٰئک ہے کیونکہ یہ مسندالیہ ہے اور اس کو زیادتی ایضاح اور تقریر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اس لئے کہ جن لوگوں کی طرف پہلے اولٰئک سے اشارہ کیا گیا ہے انھیں کی طرف دوسرے اولٰئک سے اشارہ کیا گیا ہے لہٰذا اگر دوسرے اولٰئک کو ذکر نہ کیا جاتا تو بھی مفہوم واضح ہوجاتا اور مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا لیکن زیادتی ایضاح کے خاطر اور مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں اتارنے کے پیش نظر دوسرے اولٰئک کو ذکر کردیا گیا اردو میں جیسے ۔ ''وہی ہے دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے'' اس میں دوسرا وہی جو مسندالیہ ہے مزید وضاحت کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ پانچواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے مثلاً کسی نے کہا ھل حضر امیر المومنین اس کے جواب میں کہا گیا امیر المومنین حاضرٌ یہاں بقرینہ سوال اگر نعم کہدیا جاتا یا صرف حاضر کہدیا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسندالیہ (امیر المؤمنین) کے مدلول کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ (امیرالمومنین) کو صراحتاً ذکر کردیا گیا۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

بھیجی ہے جو مجھ کو شاہ جمجاہ نے دال ہے لطف وعنایاتِ شہنشاہ پہ دال

اس شعر میں مسندالیہ شاہ جمجاہ کو بغرضِ اظہار عظمت ذکر کیا گیا ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی حقارت اور اہانت کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے مثلاً کسی نے کہا ھل حضر السارق اس کے جواب میں کہا گیا السارق اللئیم حاضر یہاں بھی بقرینۂ سوال مسندالیہ کو حذف کیا جاسکتا تھا لیکن اس کے مدلول کی تحقیر اور توہین کرنے کے لئے اس کو ذکر کردیا گیا۔ ساتواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا ھل قال ھذا القول رسول اللہ ﷺ اس کے جواب میں کہا گیا النبی ﷺ قائل ھذالقول یہاں بھی بقرینۂ سوال مسندالیہ کو حذف کرکے نعم یا قال ھذالقول پر اکتفاء کیا جاسکتا تھا لیکن آپ ﷺ کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے مسندالیہ (النبی ﷺ) کو ذکر کردیا گیا۔ آٹھواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے ذکر میں لذت اور مزہ آتا ہے جیسے کسی نے سوال کیا ھل حضر

حبیبک اس کے جواب میں عاشق نے کہا حبیبی حاضر یہاں بھی بقرینۂ سوال حاضر کہنا کافی تھا لیکن عاشق نے اپنے محبوب کے ذکر سے لذت حاصل کرنے کے لئے مسندالیہ (حبیبی) کو ذکر کر دیا۔

نواں سبب یہ ہے کہ جس جگہ متکلم کا مطلوب سامع کو اس کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے اپنی جانب متوجہ کرتا ہو تو اس جگہ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور اسی طول کلام کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ اپنے دوستوں سے لمبی سے لمبی گفتگو کرتے ہیں جیسے جب باری عزاسمہ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام سے کہا "وما تلک بیمینک یا موسیٰ" موسیٰ تیرے ہاتھ میں یہ کیا ہے اس کے جواب میں صرف عصا کہنا کافی تھا لیکن اس جگہ موسیٰ علیہ السلام چونکہ اپنے محبوب (باری تعالیٰ) کو اپنی جانب متوجہ رکھنا چاہتے تھے اس لئے کلام طویل کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کیا اور عصا کے فوائد بیان کرنا شروع کر دئے چنانچہ فرمایا "ھی عصای اتوکأ علیھا واھش بھا علیٰ غنمی ولیَ فیھا مارب اُخریٰ"۔

شارح کہتے ہیں کہ مسندالیہ کا ذکر بھی ڈرانے کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا امیر المومنین یا مرک بکذا اس قول میں امیر المومنین کا ذکر کر کے مخاطب کو ڈرانا مقصود ہے اور کبھی تعجب کا اظہار کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے صبی قاوم الاسد ایک بچہ شیر سے پنجہ آزما ہے اس مثال میں تعجب کا منشاء مقاومتِ اسد ہے لیکن مسندالیہ کے ذکر میں اس پر تعجب کا اظہار ہے اور کبھی مسندالیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ کسی معاملے میں گواہی دی جاسکے اور مشہود علیہ کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے مثلاً خالد، حامد سے جس نے واقعہ بچشم خود دیکھا ہے یوں کہے بل باع بکذا کیا اس نے اتنے کے بدلے میں بیچا ہے۔ پس حامد جو واقعہ کا شاہد ہے جواب میں یہ کہے زید باع کذا بکذا الفلان، زید نے اس کو اتنے کے بدلے میں فلاں کے ہاتھ بیچا ہے۔ یہاں حامد نے زید مسندالیہ کا ذکر اس لئے کر دیا ہے تا کہ حامد کے ذہن میں بھی یہ بات رہے کہ بیچنے والا زید ہے اور زید جو مشہود علیہ ہے وہ بھی آئندہ چل کر انکار کر سکتا ہے اور کبھی مسندالیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ سننے والے پر بات پختہ ہو جائے اور وہ کبھی انکار نہ کر سکے مثلاً حاکم نے واقعہ مشاہدہ کرنے والے کہا ھل اقرّ ھذا علی نفسہ بکذا کیا اس نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ شاہد جواب میں کہتا ہے نعم زید ھذا اقرّ علی نفسہ بکذا ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ یہاں شاہد نے مسندالیہ یعنی زید کا ذکر اس لئے کیا ہے تا کہ مشہود علیہ (زید) حاکم سے یوں نہ کہہ سکے کہ آپ نے میرے علاوہ کی طرف اشارہ کیا تھا اور شاہد نے اسی کے بارے میں جواب دیا ہے۔

وَاَما تعْریفه ؕ ای اِیرادُ المسندالیہِ معرفةً واِنّما قدَّم ھھنا التَّعْریفَ وفی المسندِ التّنکیر لانّ الاصل فی المسند الیہِ التّعْریف وفی المسند التَّنکیرُ فباالاضمارِ لانّ المقام للتکلّمِ نحو انا ضربتُ اَوِ الخطابَ نحوُ انتَ ضربتَ او الغیبَۃ لتقدُّمِ ذکرہٖ اِمّا لفظاً تحقیقاً او تقدیراً واِمّا معنیً بدلالۃِ لفظٍ علیہ او قرینۃِ حالٍ واِمّا حکماً ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسندالیہ کو معرفہ لانا اور یہاں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند میں تنکیر کو اس لئے کہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر پس ضمیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام متکلم کے لئے ہے جیسے انا ضربتُ یا خطاب کے لئے ہے جیسے انت ضربتَ یا غیبت کے لئے ہے مرجع کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے یا تو لفظاً تحقیقاً یا تقدیراً اور یا معنیً لفظ کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے یا قرینہ حال کی وجہ سے اور یا حکماً۔

تشریح: مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ ذکر کیا جائے۔ اما تعریفه سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ بنانا مسندالیہ کے احوال میں سے ہے حالانکہ کسی کو معرفہ یا نکرہ بنانا واضعِ لغت کا کام ہے نہ کہ بلیغ کا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اما تعریفه سے مسندالیہ کو معرفہ بنانا مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے اور معرفہ ذکر کیا

جائے اور مسندالیہ کو معرفہ ذکر کرنا بلیغ متکلم کا کام ہے۔شارح کہتے ہیں کہ یہاں احوال مسندالیہ میں تعریف مسندالیہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تنکیر مسندالیہ کو بعد میں اور احوالِ مسند میں تنکیر کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تعریف کو بعد میں۔وجہ اس کی یہ ہے کہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے یعنی مسندالیہ بالعموم معرفہ ہوتا ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے یعنی مسند بالعموم نکرہ ہوتا ہے۔پس ہر باب میں جو اصل تھا اس کو مقدم کر دیا گیا۔رہا یہ سوال کہ مسندالیہ میں تعریف اور مسند میں تنکیر کیوں اصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسندالیہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور محکوم علیہ یعنی جس پر حکم لگایا جائے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ مجہول پر حکم لگانا باطل ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ مسندالیہ تعریف کی صورت میں معلوم ہوتا ہے نہ کہ تنکیر کی صورت میں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسندالیہ کا معرفہ ہونا اصل اور راجح ہے اور مسندالیہ کے اندر تنکیر اصل اس لئے ہے کہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ کا غیر معلوم ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر محکوم بہ معلوم ہوا تو ایک معلوم چیز کا حکم لگانا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل باطل ہے اور یہ بات محقق ہے کہ مسند تنکیر کی صورت میں غیر معلوم ہوتا ہے نہ کہ تعریف کی صورت میں۔اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند میں تنکیر اصل ہے نہ کہ تعریف۔

مصنفؒ نے تعریف مسندالیہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں۔ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مسندالیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لایا جائے یعنی ضمیر جو معرفہ ہے اس کو مسندالیہ بنایا جائے کیونکہ کلام کے تین مقام ہیں (۱) مقام متکلم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت۔اگر مقام، مقام تکلم ہے تو ضمیر کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد نے حامد سے کہا من ضرب زیداً زید کو کس نے مارا اور واقعہ یہ ہے کہ زید کو مارنے والا حامد ہے تو حامد جواب میں کہے گا انا ضربتُ میں نے مارا ہے۔اور اگر مقام مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد جو سوال کرنے والا ہے وہی اس کو مارنے والا بھی ہے تو حامد جواب میں یوں کہے گا انتَ ضربتَ تو نے مارا ہے۔اور اگر مقام، مقام غیبت ہے یعنی مارنے والا غائب ہے لیکن پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے تو حامد جواب میں یہ کہے گا ھو ضرب اسی نے تو مارا ہے۔

شارح کہتے ہیں اگر مقام، مقام غیبت ہو تو مسندالیہ ضمیر غائب کے ساتھ اسلئے معرفہ ہوگا کہ اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور ہے۔ اب وہ مرجع سابق میں لفظ مذکور ہوگا یا معنیً مذکور ہوگا یا حکماً مذکور ہوگا اگر مرجع سابق میں لفظاً مذکور ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں لفظاً تحقیقاً مذکور ہے اور لفظاً تقدیراً مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارہ زید میں زید چونکہ مبتدا ہے اور مبتدا مرتبہ میں مقدم ہوتا ہے لہذا فی دارہ کی ضمیر غائب کا مرجع یعنی زید اگر چہ لفظاً تحقیقاً مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ فی دارہ زید کی تقدیری عبارت زید فی دارہ ہے اور جیسے ضرب غلامہ زید میں غلامہ کی ضمیر کا مرجع زید ہے اور زید اگر چہ تحقیقاً ضمیر سے مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ زید فاعل ہونے کی وجہ سے غلامہ مفعول بہ پر رتبۃً مقدم ہے اور اگر مرجع معنیً مقدم ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اس مرجع پر لفظ دلالت کریگا یا قرینہ حالیہ دلالت کریگا اول کی مثال جیسے اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ میں ھو ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہے جسمیں لفظ اعدلوا دلالت کرتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے ولابویہ میں ضمیر کا مرجع میت ہے اور وہ مرجع ضمیر سے معنیً مقدم بھی ہے۔کیونکہ قرینہ حالیہ اس پر دال ہے اس طور پر کہ یہ کلام میراث کے سلسلہ میں ہے پس کلام کا میراث کے سلسلہ میں ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس ضمیر کا مرجع میت ہے اور قرآن نے میت کے ابوین کا حصہ ارث بیان کیا ہے اور اگر مرجع ضمیر سے حکماً مقدم ہو تو اس کی مثال ربہ رجلاً ہوگی اس لئے کہ اس مثال میں مرجع اگر چہ لفظاً مؤخر ہے لیکن حکماً مقدم ہے اور حکماً مقدم اس لئے ہے کہ ضمیر اپنی وضع کے اعتبار سے مقدم کی طرف راجع ہوتی ہے لیکن اگر کسی غرض کی وجہ سے مثلاً تفصیل بعد الاجمال کی وجہ سے مرجع کو مؤخر کر بھی دیا گیا تو وہ مرجع مقدم ہی کے حکم میں ہوگا۔

وَاصلُ الخطابِ انْ یکونَ لمعیّنٍ واحداً کانَ او کثیراً لانَّ اصلَ وضعِ المعارِفِ علیٰ ان تستعملَ لمُعیّنٍ مع

انَّ الخِطابَ هو توجِيهُ الكلامِ اِلیٰ حاضِرٍ۔

ترجمہ: اور خطاب کی اصل یہ ہے کہ معین کے لئے ہو ایک ہو یا زیادہ اس لئے کہ وضعِ معارف کی اصل اس پر ہے کہ معین کے لئے مستعمل ہو باوجودیکہ خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

تشریح: مصنفؒ کی یہ عبارت مصنف کی اگلی عبارت وقد یترک الخ کی تمہید ہے اور حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ خطاب کی اصل یعنی بحکم وضع ضمیر مخاطب میں یہ بات واجب ہے کہ وہ معین کے لئے ہو معین ایک ہو یا دو ہو یا دو سے زیادہ ہوں چنانچہ بصیغہ واحد ضمیر مخاطب واحد معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ تثنیہ دو معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ جمع جماعتِ معینہ کے لئے ہوگی یا علیٰ سبیل الشمول تمام کے لئے ہوگی جیسے یا ایھاالناس اعبدوا ربکم میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع اور حدیث کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع علیٰ سبیل الشمول تمام افراد کو شامل ہے پس شمول استغراق بھی چونکہ تعیین کے قبیل سے ہوتا ہے اس لئے ضمیر مخاطب بصیغہ جمع بھی معین ہی کے لئے ہوگی۔ بہرحال ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے اور اس پر شارح نے دو دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ معارف مطلقاً اس لئے موضوع کئے گئے ہیں تاکہ وہ معین میں مستعمل ہوں اور ضمیر مخاطب بھی چونکہ معارف میں سے ہے اس لئے ضمیر مخاطب بھی معین میں مستعمل ہوگی۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ معرّف بلام عہدی ذہنی معارف میں سے ہے لیکن یہ معین میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ غیر معین میں مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معرّف بلام عہدی ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو نکرہ کے حکم میں نہ ہو یعنی ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے معرفہ ہو اور معرّف بلام عہد ذہنی لفظ کے اعتبار سے اگرچہ معرفہ ہوتا ہے لیکن معنی کے اعتبار سے معرفہ نہیں ہوتا۔ الحاصل معرّف بلام عہد ذہنی میں ہمارا کلام نہیں ہے اور جب اس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کہتے ہیں کلام کو حاضر ایسا ہوگا وہ بالیقین معین ہوگا بہرحال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ خطاب معین کے لئے ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے۔

وقد يُترَكُ الخطابُ مع معينٍ اِلیٰ غيرِهٖ ای غير معينٍ لِيَعُمَّ الخطابُ كلَّ مخاطَبٍ علیٰ سبيلِ البدَلِ نحوُ ولـو تـریٰ اِذِالمُجْرِمونَ ناكِسوا رُؤُسِهِمْ عند ربهم لا يـريـدُ بـقـولهٖ ولوتریٰ مخاطباً معيَّناً قصْداً اِلیٰ تفظيعِ حالِ المجرمينَ ایْ تناهَتْ حالهم فی الظُّهورِ لاهلِ المحْشرِ حيثُ يمتنعُ خفاءُ هَا فلا يختصُّ بها رؤيةُ راءٍ دونَ راءٍ واذا كان كذٰلكَ فلا يختصُّ بهٖ ایْ بهٰذا الخطابِ مخاطَبٌ دونَ مـخاطب بلْ كلُّ من يتأتّیٰ منه الرؤية فله مدخلٌ فی هـٰذا الـخـطـابِ وفـی بـعـض الـنُسَـخِ فلا يُختصُّ بها ای بِرُؤيةِ حالهم مخاطَبٌ اوْ بحالِهِمْ رُؤْيةُ مخاطبٍ علیٰ حذفِ المضافِ۔

ترجمہ: اور کبھی معین کے ساتھ خطاب چھوڑ دیا جاتا ہے غیر معین کی طرف تاکہ عام ہو جائے خطاب ہر مخاطب کو بدلیت کے طریقے پر جیسے اور اگر آپ دیکھیں جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے اپنے سروں کو جھکائے ہوں گے۔ باری تعالیٰ اپنے قول ولوتریٰ سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں کرتے ہیں مجرمین کے حال کی شناعت وقباحت کا ارادہ کرتے ہوئے یعنی ان کی حالت ظہور میں اہل محشر کے لئے انتہاء کو پہنچ گئی اس طور پر کہ اس کا چھپانا محال ہے پس نہیں خاص ہوگی اس حالت کے ساتھ ایک کی رویت نہ کہ دوسرے کی۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا نہ کہ دوسرا بلکہ ہر وہ شخص جس سے رویت کا امکان ہے اس کے لئے اس خطاب میں دخل ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں ہے فلا یختص بھا یعنی ان کے حال کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہیں ہوگا یا ان کے حال کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی حذف کے ساتھ۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خطاب یعنی ضمیر مخاطب میں اصل تو یہ ہی ہے کہ اس کا استعمال کسی شخص معین کے لئے کیا جائے لیکن کبھی کسی غرض اور نکتہ کی وجہ سے معین کے ساتھ خطاب کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے طریقہ پر اس خطاب کو غیر معین کی طرف متوجہ کر دیا جاتا ہے یعنی اس سے مطلق مخاطب مراد لیا جاتا ہے تا کہ یہ خطاب علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے ہر مخاطب کو شامل ہو سکے۔ ضمیر مخاطب کو غیر معین کے لئے استعمال کرنا مجاز مرسل اس لئے کہ ضمیر مخاطب کو اس لئے وضع کیا گیا ہے تا کہ معین شخص کے لئے استعمال ہو اور رہا غیر معین کے لئے استعمال تو وہ ضمیر مخاطب کا غیر موضوع لہ ہے اور ضمیر مخاطب اس غیر موضوع لہ میں علاقہ اطلاق کی وجہ سے مستعمل ہونا مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا ضمیر مخاطب کا غیر معین مخاطب اور مطلق مخاطب کے لئے استعمال کرنا بھی مجاز مرسل ہوگا۔ ضمیر خطاب کو غیر معین مخاطب کی طرف متوجہ کرنے کی مثال باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ولو تری اذالمجرمون ناکسوا رؤسھم عند ربھم آیت میں مذکورہ لو کا جواب محذوف ہے یعنی لرأیت امرا فظیعا اگر تو دیکھے جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے تو ایک امر قبیح کو دیکھے اس آیت میں تریٰ میں محذوف ضمیر مخاطب سے مخاطب معین مراد نہیں ہے بلکہ مطلق مخاطب مراد ہے یعنی اس ضمیر کا مخاطب ہر وہ شخص ہوگا جس سے رویت ممکن ہوگی یعنی ہر وہ شخص جو دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس ضمیر کا مخاطب ہے اور مطلق مخاطب مراد لینے سے مقصود مجرمین کی عام رسوائی کا اظہار ہے یعنی باری تعالیٰ مجرمین کی شناعت اور قباحت اعمال کی وجہ سے ان کی اس حالت کا اس شخص کو مشاہدہ کرانا چاہتے ہیں جس سے رویت ممکن ہے یعنی اہل محشر کے سامنے ان کی یہ حالت اس قدر ظاہر ہوگی کہ اس کا چھپانا محال ہوگا لہذا اس حالت کے ساتھ کسی ایک کی رویت خاص نہ ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اس کو ایک شخص دیکھے اور دوسرا نہ دیکھے اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ اس کا مخاطب ایک شخص ہو اور دوسرا نہ ہو بلکہ جس سے بھی رویت کا حصول ممکن ہوگا وہ اس خطاب میں داخل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں فلا یختص بہ مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے اور اس کا مرجع خطاب ہے لیکن بعض نسخوں میں فلا یختص بھا مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور ضمیر کا مرجع ان کی حالت ہے لیکن رویت مضاف محذوف ہے اور اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہے برویته حالھم مخطاب یعنی ان کی حالت کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہ ہوگا اور ایک مطلب یہ ہے بحالھم رویته مخاطب یعنی ان کی حالت کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں رویت مضاف حالھم سے پہلے محذوف ہے اور دوسری صورت میں مخاطب سے پہلے محذوف ہے۔

وبالعَلَمِيَّةِ ای تـعْريفُ المسنداليهِ بايرادِهِ علَماً وهو ما وُضِعَ لشئٍ معينٍ مع جميعِ مشخَّصاتهٖ لاحضارِهٖ ای المسنداليه بعينِهٖ ای بشخْصِهٖ بحيثُ يكونُ متميّزاً عن جميعِ ما عداهُ واحترزَ بهٰذا عن اِحْضارِهٖ باسمِ جنسهٖ نحو رجلٌ عالمٌ جاء نی فی ذهنِ السّامعِ ابتداءً ا ای اوّلَ مرّةٍ واحترازٌ بهٖ عنْ نحوُ جاء نی زيدٌ وهو راكبٌ باسمٍ مختصٍّ بهٖ ای بالمسند اليه بحيثُ لا يُطْلَقُ باعتبارِ هٰذا الوضعِ علیٰ غيرِهٖ واحتراز به عن احضارِهٖ بضميرِ المتكلم او المخاطب واسمِ الاشارَةِ والموصولِ والمعرَّفِ بلامِ العهْدِ والاضافَةِ وهٰذهِ القيودُ للتحقيقِ مقامِ العلميَةِ والا فالقيدُ الاخيرُ مغنٍ عما سَبَقَ وقيلَ واحترزَ بقولهٖ ابتداءً عنِ الاحضارِ بشرطِ تقدّمِ بذكرِهٖ كما فی المضمرِ الغائبِ والمعرَّفِ بلامِ العهْدِ فانَّه يُشْترط تقدُّمُ ذكرِهٖ و الموصولِ فانه يشترط تقدم العلمِ بالصلة وفيهِ نظرٌ لانَّ جميعَ طُرُقِ التَّعْريفِ كذٰلكَ حتیّٰ العلَمِ فانَّهُ مشروطٌ بتقدُّمِ العلمِ بالوضعِ۔

ترجمہ: اور علمیت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین کے لئے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو مسند الیہ کو بشخصہ حاضر کرنے کے لئے اس طور پر کہ وہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو اور بعینہ کی قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے ایسا

کواس کے اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجل عالم جاء نی سامع کے ذہن میں ابتداءً یعنی اول مرتبہ میں۔ اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے جاء نی زید و ھو راکب جیسے سے ایسے اسم کے ساتھ جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہوا یسے طریقہ پر کہ اس وضع کے اعتبار سے اس کے غیر پر اطلاق نہ کیا جاتا ہو اور اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اس کو ضمیر متکلم یا ضمیر مخاطب، اسم اشارہ، اسم موصول معرفہ بلا عہدی اور اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے اور یہ سب قیدیں مقام علَمیت کی تحقیق کے لئے ہیں ورنہ تو قید اخیر ماقبل سے بے نیاز کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ احتراز کیا ہے اپنے قول ابتداءً کے ذریعہ اس احضار سے جس میں اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہو جیسا کہ ضمیر غائب اور معرّف بلا عہد میں ہے اس لئے کہ اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہے اور موصول میں اس لئے کہ صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں حتیٰ کہ علم بھی اس لئے کہ وہ علم بالوضع کے تقدم کے ساتھ مشروط ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کو کبھی بصورت علم معرفہ اس لئے لاتے ہیں تا کہ اس کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداء حاضر کردیں۔ شارح نے تعریف المسندالیہ بایراد عَلَماً سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں علیت مصدر متعدی ہے یعنی مسندالیہ کو علم کی صورت میں معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین یعنی ذات معین کے لئے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو یعنی علَم ذات اور اس کے مشخصات کے مجموعہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مشخصات اس کے موضوع لہ میں داخل ہوتے ہیں اور اس کا جز ہوتے ہیں۔ پس اس میں مشخصات سے مراد وہ مشخصات ہوں گے جو اول طفولت سے لے کر آخر عمر تک تبدیل نہیں ہوتے جیسے وجود خارجی، حیات اور مخصوص رنگ وہ مشخصات مراد نہیں ہوں گے جو تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے اعضاء کا چھوٹا ہونا، نہ بولنا، اچھے برے میں امتیاز نہ کرنا طفولیت کے بعد تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تعریف علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ اسم جنس ماہیت کے لئے وضع ہوتا ہے اور ماہیت کے لئے مشخصات نہیں ہوتے اس لئے کہ مشخصات اس کے لئے ہوتے ہیں جس کے لئے خارج میں وجود ہوتا ہے اور ماہیت کے لئے خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا ماہیت کے لئے مشخصات نہ ہوں گے اور جب ماہیت کے لئے مشخصات نہیں ہیں تو علم جنس پر یہ بات صادق نہیں آئی گی کہ اس کو اس کے تمام مشخصات کے ساتھ شے معین کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علیت کی دو قسمیں ہیں (۱) علَمیت حقیقیہ (۲) علَمیت حکمیہ اور علَمیت جنس ہم نے جو تعریف کی ہے وہ علَمیت حقیقیہ کی ہے نہ کہ علیت جنس کی۔ لہذا علَمیت حکمیہ کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

مصنفؒ نے مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ لانے کی غرض یہ بیان کی ہے تا کہ مسندالیہ کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداءً حاضر کیا جاسکے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مسندالیہ لفظ کے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا احضار ناممکن ہے لہذا سامع کے ذہن میں مسندالیہ کا احضار کیسے ممکن ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لاحضار مدلوله یعنی مسندالیہ کے مدلول کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورتِ علم لایا جاتا ہے اور مسندالیہ کے مدلول (ذات) کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ متن میں بعینہ سے مراد حقیقتہ اور بذاتہ نہیں ہے بلکہ بشخصہ مراد ہے اور بشخصہ احضار کا مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بعینہ کی قید لگا کر مسندالیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے کے احتراز کیا ہے مثلاً رجل عالمٌ جاء نی میں اگر چہ رجل عالم سے مراد زید ہے مگر چونکہ رجل عالم سے مسندالیہ کا احضار بشخصہ نہیں ہوتا ہے اس لئے بعینہ کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو جائے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداءً سے مراد اول مرتبہ کے ہیں یعنی مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تا کہ سامع کے ذہن میں اول مرتبہ میں مسندالیہ کا احضار بشخصہ ہو جائے پس اس قید کے ذریعہ جاءنی زید و ھو راکب جیسی مثالوں سے احتراز کیا گیا ہے یعنی ھو راکب میں ھو ضمیر غائب کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لانے سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اس ضمیر

کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار تو ہوا ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں اس لئے کہ اول مرتبہ میں تو اس ضمیر کے مرجع یعنی زید (جو علم ہے) کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار ہوا ہے بہر حال وہ ضمیر غائب جس کا مرجع علم ہو اس کے ذریعہ چونکہ ثانوی مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار ہوتا ہے اس لئے ابتداءً کی قید سے اس کو خارج کیا گیا ہے۔ باسم مختص بہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم جس کے ساتھ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا گیا ہے مسند الیہ کے ساتھ اس طریقہ پر خاص ہو کہ اس وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق نہ کیا جاتا ہو اگر چہ دوسری وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ باسم مختص بہ کی قید کے ذریعہ چند چیزوں کے ساتھ مسند الیہ کے احضار سے احتراز کیا گیا ہے (۱) ضمیر متکلم کے ساتھ جیسے انا ضربتُ یا ضمیر مخاطب کے ساتھ جیسے انت ضربت اس لئے کہ انا اور انت کے ساتھ مسند الیہ سامع کے ذہن میں اگر چہ ابتداءً حاضر کر دیا جاتا ہے لیکن وہ ایسے اسم نہیں ہیں جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہوں کیونکہ انا ہر متکلم کے لئے اور انت ہر مخاطب کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو امسند الیہ نہ ہو (۲) اسم اشارہ کے ساتھ احضار مسند الیہ سے احتراز کیا گیا ہے جیسے ھذا ضرب زیداً اس لئے کہ ہذا اگر چہ مسند الیہ کو سامع کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۳) اسم موصول کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے الذی یکرِمُ العُلماءَ حاضرٌ اس لئے کہ الذی اسم موصول اگر چہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ الذی اسم موصول ہر مفرد مذکر کے لئے موضوع ہے۔ (۴) معرف بلام عہد خارجی کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے لیس الذکر کالانثیٰ اس لئے کہ الذکر معرف بلام اگر چہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ معرف بلام عہد خارجی ہر فرد معین کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۵) معرف بالاضافت اس سے مراد وہ اضافت ہے جو عہد خارجی کا فائدہ دیتی ہو جیسے جاء غلامی جبکہ متکلم کے پاس ایک ہی غلام ہو۔

پس یہ اضافت بھی مسند الیہ کو اگر چہ ابتداء سامع کے ذہن میں حاضر کر دیتی ہے لیکن معرف بالاضافت ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ وہ ہر فرد کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ مسند الیہ ہو خواہ مسند الیہ نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ اور ابتداءً کی قیود علمیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ذکر کر دی گئی ہیں ورنہ باسم مختص بہ کی قید کو ذکر کرنے کے بعد ان کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ جب مسند الیہ ایسا اسم ہوگا جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو تو مسند الیہ کا احضار بشخصہ بھی ہوگا اور ابتداءً بھی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداءً کی قید کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا گیا ہے کہ جہاں تقدم ذکر کی شرط ہو یعنی ابتداءً کا معنی ہے بلا شرط اور مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کا احضار بغیر کسی شرط کے ہو چنانچہ اب اس احضار سے احتراز ہوگا جہاں یہ شرط ہوگی کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو مثلاً ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کو مسند الیہ بنانے سے احتراز ہوگا کیونکہ ضمیر غائب کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہو اور معرف بلام عہد کے لئے یہ شرط ہے کہ معہود پہلے مذکور ہو چکا ہو اور موصول کو مسند الیہ بنانے سے بھی احتراز ہوگا اس لئے کہ موصول کے لئے صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے یعنی موصول کو مسند الیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ اس کا صلہ پہلے سے معلوم ہو۔ شارح نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس قول کی بناء پر تو تعریف کے تمام طرق برابر ہیں حتیٰ کہ علم میں بھی علم بالوضع کا تقدم شرط ہے یعنی علم کو مسند الیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اس کو کس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو علم جو مراد مصنف ہے وہ بھی اس سے خارج ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے پس ثابت ہو گیا کہ ابتداء سے وہی مراد ہے جس کو میں (شارح) نے بیان کیا ہے کہ ابتداء سے مراد اول مرۃ ہے اور صاحب قیل نے جو بیان کیا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

نحوُ قل هو اللّٰهُ احَدٌ فـاللّٰهُ اصله الالٰهُ حُذِفَتِ الهمزة و عُوّضَتْ عنها حرفُ التّعريفِ ثمّ جُعِلَ علماً لِلذّاتِ الواجبِ الوجودِ الخالقِ للْعالَمِ و زَعَمَ بعضهمْ انّهُ اِسْمٌ لمفهومِ الواجبِ لذاتهِ اَوِ المستحقِ للعبودِيَةِ له و كلٌّ منهما كليٌّ اِنحصرَ فى فردٍ فلا يكون علماً لانَّ مفهومَ العلمِ جزئيٌّ وفيهِ نظرٌ لانا لا نُسلم انّهُ اِسمٌ لهذا المفهومِ الكلى كيفَ وقد اجمعوا علىٰ انَّ قولنا الٰهَ اِلا اللّٰهُ كلمة التوحيدِ ولو كان اللّٰه اسماً لمفهومٍ كلى لما افادتْ التوحيدَ لانَّ الكلى من حيثُ هو كلى يحتملُ الكثرةِ۔

ترجمہ: جیسے قل ھواللہ احد پس اللہ اسکی اصل لا الہ ہے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اسکے عوض میں حرف تعریف لے آئے پھر اس کو علم بنا دیا گیا اس ذات کا جو واجب الوجود اور خالق عالم ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ واجب لذاتہ یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک کلی ایک فرد میں منحصر ہے پس وہ علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ اس مفہوم کلی کا نام ہے کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارا قول لا الہ الا اللہ کلمہ توحید ہے اگر اللہ مفہوم کلی کے لئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا اسلئے کہ کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے ۔

تشریح: مصنفؒ نے بصورت علم مسندالیہ کو معرفہ لانے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے قل ھواللہ احد، ھو مبتدا اول ہے اور اللہ مبتدا ثانی ہے اور احد خبر ہے پھر مبتدا ثانی اپنی خبر سے ملکر خبر ہے مبتداء اول کی۔ یہاں اللہ جو علم ہے اس کو مسندالیہ اس لئے بنایا گیا ہے تاکہ سامع کے ذہن میں ابتداءً مسندالیہ کو اس کے مشخصات کے ساتھ ایسے اسم کے ساتھ حاضر کیا جاسکے جو اسم مسندالیہ کے ساتھ خاص ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ دراصل الالہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے الف لام اس کے عوض میں لایا گیا ہے اور دو لام کے جمع ہونے کی وجہ سے ادغام کر دیا گیا ہے چنانچہ اللہ ہوگیا پھر اس کو اس ذات کا علم بنا دیا گیا ہے جس کا وجود واجب ہے اور عالم کا خالق ہے۔ شارح کے اس بیان کے مطابق اللہ جزئی ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ علم نہیں ہے بلکہ واجب لذاتہ یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام اللہ ہے اور یہ مفہوم چونکہ کلی ہے اس لئے ان حضرات کے خیال کے مطابق اللہ کلی ہوگا اور علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے البتہ اللہ ایسی کلی ہے جو ایک فرد میں منحصر ہے یعنی خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل اور مردود ہے اس لئے کہ اللہ کو مفہوم کلی کا اسم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اللہ مفہوم کلی کا اسم کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ لا الہ الا اللہ کے کلمہ توحید ہونے پر اجماع ہے اگر اللہ مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ مفید توحید نہ ہوتا کیونکہ کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے پس اس کلمہ کے مفید توحید ہونے کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ علم اور جزئی ہے کلی نہیں ہے۔

او تعظيم او اهانةٍ كمـا فى الالقابِ الصّالحةِ لذٰلكَ مثلُ رِكِبَ علىٌّ وهربَ معاويةٌ او كنايةٍ عن معنىً يصلحُ العلم له نحو ابولهبٍ فعل كذا كنايةٌ عن كونهِ جهنّمياً بالنّظرِ اِلىٰ الوضعِ الاوّل اعنى الاضافى لانَّ معناهُ مُلازِمُ النـارِ مـلابسُهـا ويـلْـزَمه انه جهنمى فيكون انتقالاً من الملزوم اِلى اللّازمِ باعتبارِ الوضعِ الاولِ وهذ القدر كافٍ فى الكنـايةِ وقيـلَ فى هـذا المقامِ اِنَّ الكناية كما يقال جاء حاتمٌ ويرادُ منه لازمه اى جوادٌ لاالشخص المسمى بحاتمٍ ويـقـالُ رأيتُ ابالهبٍ اىْ جهنَّمياً وفيهِ نظرٌ لانّه حينئذٍ يكونُ استعارة لا كناية علىٰ ما سيجئ ولو كان المرادُ ما ذكره لـكان قولنا فعلَ كذا هذا الرجل مشيراً اِلى الكافرِ وقولنا ابوجهلٍ فعل كذا كنايةً عن الجهنّمى ولم يقل بهٖ احدٌ ومما يـدلُّ عـلىٰ فسـادِ ذٰلكَ انّه مثل صاحبُ المفتاحِ وغيره فى هذهِ الكنايةِ بقولهٖ تعالىٰ تبَّتْ يدَآ ابى لهبٍ و لاشكَّ انَ الـمرادَ بهِ الشخصَ المسمى بابى لهبٍ لا كافرٌ اخرُ او ايهامِ استلذاذهٖ اىْ وِجْدانِ العمِ لذيد نحو قوله باللهِ يا ظبيّاتِ

القاع قلن لنا لیلاتی منکنَّ ام لیلیٰ من البشرِ اَوْ التبرکِ بہٖ نحو اللّٰہُ الھادی ومحمدُ الشفیعُ اَوْ نحوِ ذٰلکَ کالتفاؤلِ والتطیُّرِ والتسجیلِ علی السّامع وغیرہٖ مما یناسبہ اعتبارہٗ فی الاعلامِ۔

ترجمہ: یا تعظیم یا اہانت کے لئے جیسا کہ ان القاب میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے علی سوار ہوگئے اور معاویہ بھاگ گئے۔ یا ایسے معنی سے کنایہ کے لئے جس کی علم صلاحیت رکھتا ہو جیسے ابولھب فعل کذا اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ ہے وضع اول یعنی ترکیب اضافی کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ اس کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور اس کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے۔ پس وضع اول کے اعتبار سے ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوگا اور کنایہ میں اتنی مقدار کافی ہے اور اس مقام میں کہا گیا ہے کہ کنایہ جیسا کہ کہا جاتا ہے جاء حاتم اور اس سے اس کا لازم مراد لیا جاتا ہے یعنی سخی نہ کہ وہ شخص جس کا نام حاتم ہے۔ اور کہا جاتا ہے رأیت ابا لھب یعنی میں نے جہنمی کو دیکھا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اس وقت یہ استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ اس بناء پر جو عنقریب آئے گی اور اگر مراد وہ ہو جس کو ذکر کیا ہے تو ہمارا قول فعل کذا ھذاالرجل کافر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور ہمارا قول ابوجھل فعل کذا جہنمی ہونے سے کنایہ ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اس کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول تبت یدا ابی لھب پیش کیا ہے اور بلاشبہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا نام ابولہب ہے نہ کہ دوسرا کافر۔ یا اس سے لذت محسوس کرنے کا خیال ڈالنے کے لئے یا علم کو لذیذ محسوس کرنے کے لئے جیسے اس کا قول خدا کی قسم اے میدان کی ہرنیوں، ہمیں تمہیں بتاؤ کیا میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔ یا اس کے ساتھ تبرک کے لئے جیسے اللہ ہادی ہے اور محمد شفیع ہے اور اسی جیسا جیسے نیک فالی اور بدشگونی، سامع پر پختگی وغیرہ جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں کہ اس سے مسندالیہ کی تعظیم یا توہین مقصود ہوتی ہے اور یہ غرض ان اسماء اور القاب میں متحقق ہوگی جو اسماء اور القاب تعظیم یا توہین کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً رکب علیٌّ حضرت علیؓ سوار ہوئے، ھرب معاویۃ معاویہ بھاگ گئے۔ پہلے جملہ میں علی مسندالیہ تعظیم کے لئے ہے کیونکہ علی، علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور دوسرے جملہ میں معاویہ مسندالیہ توہین کے لئے ہے کیونکہ معاویہ، عواء (کتے اور بھیڑیے کی آواز) سے ماخوذ ہے اور کبھی مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے کہ اس سے ایسے معنی سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس معنی کی علم صلاحیت رکھتا ہے جیسے ابولھب فعل کذا، ابولہب نے ایسا کیا۔ اس مثال میں ابولہب علم ہے اور ترکیب میں مسندالیہ ہے اس سے اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے یعنی ابولہب فعل کذا سے مراد ہے جہنمی فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ اس مثال میں کنایہ کی توضیح یہ ہے کہ ابولہب کی دو وضعیں ہیں ایک تو وضع اول یعنی مرکب اضافی، دوم وضع ثانی یعنی علمیت۔ اس مثال میں وضع اول کے اعتبار سے کنایہ ہے چنانچہ وضع اول کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم لہب اور ملابس لہب یعنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اس لئے کہ لہب کے معنی شعلہ کے ہیں پس ابولہب کے معنی ہوں گے شعلہ کا باپ اور شعلہ کا باپ وہی ہوگا جس کے لئے شعلہ اور آگ لازم ہوگی اور جس کے ساتھ آگ ملابس ہوگی۔

الحاصل وضع اول یعنی مرکب اضافی کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور کسی شخص کے ملازم نار اور ملابس لہب ہونے کے لئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقی لہب نار جہنم کا ہی لہب اور شعلہ ہے پس ابولہب نامی کافر کے بارے میں یہ کہا جائے گا ابولہب فعل کذا اور اس سے اس کا جہنمی ہونا مراد لیا جائے گا تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ملزوم (وہ ذات جو ملازم لہب ہے) بول کر اس کا لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے۔

لہذا اس مثال میں مسندالیہ کو علم یعنی ابولہب کے ساتھ معرفہ لا کر اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ ہوگا اور ابولھب فعل کذا کا

مطلب یہ ہوگا کہ اس جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں وضع ثانوی یعنی معنی علمی کے اعتبار سے کنایہ ہے اور اس میں کنایہ ایسا ہے جیسا کہ جاء حاتم میں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حاتم اس ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کرم اور جود کیساتھ موصوف ہے اور اس ذاتِ معینہ کے لئے سخی ہونا لازم ہے۔ پس جب حاتم نامی شخص کے علاوہ کسی دوسرے سخی آدمی کے بارے میں جاء حاتم کہا جائے اور اس سے سخی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ حاتم کا لفظ معنی علم کے لازم (سخی) میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح ابولہب کا معنی علمی ذاتِ معینہ کافرہ ہے اور اس ذاتِ معینہ کافرہ کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں جاء ابولهب کہا جائے اور جاء جهنمی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ابولہب کا لفظ معنی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں رأیت ابالهب کہا اور رأیت جهنمیاً مراد لیا تو یہ کنایہ ہوگا مذکورہ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ قول اول کی بناء پر لفظ یعنی علم اپنے معنی اصلی اور معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے لازم معنی کی طرف انتقال ہوتا ہے اور قول ثانی کی بناء پر لفظ یعنی علم نہ تو اپنے معنی اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اور نہ معنی ثانی یعنی ذات معینہ میں مستعمل ہوتا ہے بلکہ ابتداء ہی سے لازم معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قول ثانی کی بناء پر جاء حاتم میں حاتم ابتداءً سخی کے معنی میں مستعمل ہوگا اور وہ شخص جو حاتم طائی کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا اسی طرح جاء ابولہب میں ابولہب ابتداءً جہنمی کے معنی میں استعمال ہوگا اور وہ شخص جو ابولہب کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا۔

شارح نے دوسرے قول کو تین طریقوں پر رد کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ لفظ اگر ابتداءً لازم معنی میں استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو مذکورہ مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ کیونکہ اس صورت میں حاتم کا استعمال غیر ماوضع لہ یعنی دوسرے سخی آدمی میں ہوگا اور ان دونوں کے درمیان علاقہ مشابہت کا ہوگا یعنی سخاوت میں حاتم اور دوسرا سخی آدمی چونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اس لئے حاتم کا لفظ دوسرے سخی آدمی کے لئے استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح ابولہب مشابہت فی الکفر کے علاقہ کی وجہ سے غیر ماوضع لہ یعنی دوسرے جہنمی آدمی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور کسی لفظ کو علاقۂ مشابہت کی وجہ سے غیر ماوضع لہ میں استعمال کرنا چونکہ استعارہ کہلاتا ہے اسلئے ان حضرات کے قول کے قول کی بناء پر دونوں مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ حالانکہ ان دونوں مثالوں میں کنایہ فرض کیا گیا ہے پس اس قول کی وجہ سے چونکہ خلاف مفروض لازم آتا ہے اس لئے یہ قول باطل اور مردود ہوگا۔ دوسرا وجہ یہ ہے کہ اگر کنایہ سے مراد وہ ہے جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ان مثالوں میں (جب ایک آدمی نے ایک کافر کی طرف اشارہ کیا اور کہا فَعَلَ کذا هذا الرجل اور ارادہ یہ کیا کہ یہ فعل رجل مشارالیہ کے علاوہ دوسرے سے صادر ہوا ہے یا ابوجہل نامی کافر کے علاوہ دوسرے کافر کے بارے میں کہا ابو جهل فعل کذا اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ ہو کیونکہ ان مثالوں میں ملزوم (ابوجہل اور اشارہ الی الکافر) بول کر لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے یعنی ان مثالوں میں لفظ ابوجہل اور رجلِ مشارالیہ کو ابتداءً ہی لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال کیا گیا ہے اور صاحبِ قیل کے نزدیک یہ ہی کنایہ ہے لہذا ان حضرات کے قول کی بناء پر ان مثالوں میں کنایہ لازم آتا ہے حالانکہ ان مثالوں میں کنایہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس ان مثالوں میں کسی کا کنایہ کا قائل نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ کنایہ کی تعریف وتشریح وہ نہیں ہے جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے۔

تیسرا رد یہ ہے کہ صاحبِ مفتاح وغیرہ نے کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول تبت یدا ابی لهب کو پیش کیا ہے اور قول ثانی کی بناء پر اس آیت میں کنایہ متحقق نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ آیت میں وہ ہی کافر مراد ہے جس کا نام ابولہب ہے دوسرا کافر مراد نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ ابتداءً لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال نہیں کیا گیا اور جب یہ لفظ ابتداءً لازم معنی میں استعمال نہیں کیا گیا تو اس آیت میں قول ثانی کی بناء پر کنایہ نہ ہوگا اور جب قول ثانی کی بناء پر کنایہ نہیں ہے تو قول اول کی بناء پر کنایہ ہوگا کیونکہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کو

کنایہ کی مثال میں پیش کیا ہے۔ الحاصل اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ کنایہ کی وہ ہی تعریف درست ہے جس کو قول اول کے قائلین نے ذکر کیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس کو تعریفِ مسندالیہ کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابولہب ترکیب میں ید کا مضاف الیہ ہے مسندالیہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ ید زائد ہے اور جب لفظ ید زائد ہے تو ابولہب مسندالیہ ہوگا۔

اور کبھی مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ مجھ کو مسندالیہ کا نام لینے میں لذت محسوس ہوتی ہے جیسا کہ اس شعر میں، خدا کی قسم اے چٹیل میدان کی ہرنیوں ہمیں تم ہی بتا دو کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔ ام لیلیٰ من البشر میں لیلیٰ مسندالیہ ہے اور اس کا علم کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ام ھی کہا جائے کیونکہ مرجع پہلے مذکور ہے لیکن شاعر مسندالیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفہ لایا تا کہ سامع کو یہ محسوس ہو جائے کہ لیلیٰ کا نام مجھے بہت پیارا ہے بار بار نام لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے:

نہ ملا تیرے ناقہ کا پتہ او لیلیٰ　　چھان ڈالے تیرے مجنوں نے بیابان کتنے

کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس سے برکت حاصل کی جاسکے جیسے اللہ الہادی۔ اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے اور محمد الشفیع محمد ہی سفارش کرنے والے ہیں۔ یہاں اللہ اور محمد کو بغرض تبرک ذکر کیا گیا ہے اور کبھی نیک فال کے لئے مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے سعید فی دارک اور کبھی بدشگونی کے لئے جیسے السفاح فی دار صدیقک اور کبھی سامع پر حکم پختہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے حاکم نے عمرو سے کہا ھل اقر زید بکذا۔ جواب میں عمرو نے کہا نعم زیدا قر بکذا۔ عمرو نے ھو اقر نہیں کہا تا کہ زید پر اقرار کا حکم پختہ ہو جائے اور کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ دوسری ایسی وجوہ سے معرفہ لایا جاتا ہے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہوتا ہے مثلاً سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ ذکر کر دیتے ہیں۔

وبالموصولیہ ای تعریفُ المسندالیہ بایرادِہ اِسمَ موصولٍ لعَدَمِ عِلمِ المخاطبِ بالاحوالِ المختصّۃِ بہ سِوَی الصّلۃِ کقولک الذی کانَ معنا اَمسِ رجلٌ عالمٌ ولم یتعرض لما لایکونُ للمتکلمِ او لکلیھما عِلمٌ بغیرِ الصّلۃِ نحوُ الذی فی بلادِ الشرقِ لا اَعرِفُھم او لا تعرِفُھم لقلۃِ جدْویٰ مثل ھذا الکلامِ ونُدْوۃِ وقوعِہٖ۔

ترجمہ: اور موصولیت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا اس لئے ہے کہ مخاطب کو صلہ کے علاوہ ان احوال کا علم نہیں ہوتا جو احوال مسندالیہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جیسے تیرا قول وہ شخص جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے جس کا متکلم کو یا متکلم اور مخاطب دونوں کو علم نہیں ہوتا صلہ کے علاوہ جیسے وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے کیونکہ اس قسم کا کلام قلیل النفع اور نادر الوقوع ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لاتے ہیں اور یہ اس وقت ہے جبکہ مخاطب کو صلہ کا علم تو ہو مگر صلہ کے علاوہ دوسرے امور جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم نہ ہو مثلاً ایک شخص کے متعلق اتنا جانتا ہے کہ وہ کل گذشتہ حامد کے ساتھ تھا مگر اس کے دیگر اوصاف کے بارے میں کچھ نہیں جانتا پس حامد خالد کو اس کے دیگر اوصاف مثلاً اس کے عالم ہونے کو بتانا چاہتا ہے تو حامد مسندالیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لا کر یوں کہے گا الذی کان معنا امس رجل عالم وہ آدمی جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے وہ صورت تو بیان کی ہے جس میں مخاطب کو صلہ کلے علاوہ دیگر امور کا علم نہیں ہوتا لیکن اس کے علاوہ دو صورتیں اور ہیں ان کو بیان نہیں کیا ایک صورت تو یہ ہے کہ متکلم کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً متکلم کہتا ہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب دونوں کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً یوں کہے وہ لوگ جو

مشرق میں رہتے ہیں ہم ان کو نہیں جانتے۔ان دونوں صورتوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کا کلام قلیل النفع بھی ہے اور نادر الوقوع بھی لہذا قلت نفع اور ندرت وقوع کی وجہ سے ان صورتوں کو بیان نہیں کیا گیا۔

اَوْ اِسْتِهْجَانِ التَّصْرِيحِ بالاسمِ اوْ زِيادةِ التقريرِ ای تقريرِ الغرضِ المسوقِ لهُ الكلامُ وقيلَ تقريرُ المسندِ وقيلِ تقريرُ المسندِ اليهِ نَحْوُ وَرَاوَدَتْهُ ای يُوسفَ علىٰ نَبِيّنا وَعليهِ السَّلامُ والمُرَاوَدَةُ مفاعلةٌ من رادَ يَرُوْدُ جاءَ وَ ذَهَبَ فكانَّ المعنىٰ خادَ عنهُ عنْ نفسِه وفعلَتْ فَعْلَ المخادِعِ لصاحبِه عن الشئِ الذى لا يُريدُ ان يخرِجهُ من يدِهِ يحتالُ عليهِ اَنْ يَغْلِبَهُ وياخذُهُ منهُ وهِىَ عبارةٌ عَنِ التَّمحُّلِ لمُواقعتِه اَيَاها والمسندالیهِ اَلَّتِیْ هو فی بيتها عن نفسه متعلقٌ براوَدَتْهُ فالغرضُ المسوقُ لهُ الكلامُ نزاهة يوسفَ علىٰ نبينا وعليه السلام وطهارة ذيلهِ ولمذكورُ اَدَلُّ عليهِ من اِمرأةِ العزيزِ او زليخا لانه اِذا كان فی بيتها وتمكَّنَ من نيلِ المرادِ عنها ولم يفعل كان فی غايةِ النَّزاهَةِ وقيلَ هو تقريرٌ للمراوَدَةِ لما فيه من فرْطِ الاختلاطِ والاُلفَةِ وقيلَ هو تقريرُ المسندالیهِ لا مكانِ وقوعِ الابهامِ والاشتراک فی امرأةِ العزيزِ او زليخا والمشهورُ انَّ الاٰيةَ مثالٌ لزيادة التقريرِ فقطُ وظنِّیْ انها مثالٌ لها ولاستهْجَانِ التَّصْرِيحِ بالاسمِ وقد بَيَّنْتُهُ فی الشرحِ۔

ترجمہ: یا نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کیلئے یا زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض کی تقریر کے لئے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے اور کہا گیا ہے تقریر مسند کے لئے اور کہا گیا ہے تقریر مسندالیہ کے لئے جیسے پھسلانے لگے ان کو یعنی یوسف علیہ السلام کو اور مراوَدَتْ ، رادَ یَرُودُ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے آنا جانا۔ گویا معنی ہیں کہ زلیخا نے یوسف کو دھوکہ دیا یوسف کے نفس کی وجہ سے اور اس نے ایسی کارروائی کی جیسے ایک دھوکا دینے والا اپنے صاحب (مقابلہ) کیلئے کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو وہ اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے اس پر حملہ کرتا ہے تا کہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو لے لے۔ اور مخادعت نام ہے حیلہ کرنے کا یوسف کے زلیخا سے مجامعت کرنے پر۔

اور مسندالیہ التی هو فی بيتها ہے عن نفسہ ،راودتہ کے متعلق ہے اور وہ غرض جس کے لئے کلام لایا گیا ہے حضرت یوسف علیہ السلام کی پاکیزگی اور پاکدامنی ہے اور کلام مذکور اس غرض پر امرأۃ عزیز یا زلیخا کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرنے والا ہے اس لئے کہ جب آپ اس کے گھر میں تھے اور آپ اس سے اس کی مراد حاصل کرنے پر قادر تھے مگر آپ نے نہیں کیا تو یہ غایت درجہ پاکدامنی ہے اور کہا گیا کہ مراودت کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ مسندالیہ کی تقریر ہے اس لئے کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا میں اشتراک اور ابہام کے وقوع کا امکان ہے اور مشہور یہ ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ زیادتی تقریر اور نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کی مثال ہے اور میں نے اس کو شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں کہ صراحت کے ساتھ نام لینا برا سمجھا جاتا ہے یعنی متکلم اس اسم کی صراحت کو برا سمجھتا ہے جو اسم ذات مسندالیہ پر دلالت کرتا ہے مثلاً پیشاب اور ریح ناقض وضو ہے لیکن ان دونوں کے بالصراحت ذکر کو عرف عام میں چونکہ برا سمجھا جاتا ہے اس لئے متکلم ان دونوں کے ذکر سے اعراض کر کے یوں کہے گا الذی يخرج من احد السبيلين ناقضٌ جو چیز دو راستوں میں سے کسی ایک راستے سے نکلتی ہے ناقض وضو ہے۔ اور کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض اور مضمون کو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے پرزور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد تقریر مسند ہے یعنی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مسند کو پرزور طریقہ سے ثابت کرنے کے لئے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تقریر مسندالیہ مراد ہے یعنی مسندالیہ کے تقریر کے لئے

مسندالیہ کواسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔تقریرِغرض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے وَرَاوَدَتۡهُ الَّتِیۡ هُوَ فِیۡ بَیۡتِهَا عَنۡ نَّفۡسِهٖ مراودت باب مفاعلت کا مصدر ہے ماخوذ ہے رَادَ یَرُوۡدُ سے اور معنی ہیں آنا جانا اور یہاں یہ معنی ہیں کہ اس عورت نے جس کے مکان میں یوسف رہتے تھے یوسف کواس کے نفس کی وجہ سے پھسلایا اور بہکایا اور اس عورت نے ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکا دینے والا آدمی اپنے مقابل کے ساتھ کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کواس کا مقابل اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے یعنی وہ دھوکا دینے والا اپنے مقابل پر حیلہ کرتا ہے تا کہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو چھین لے۔حاصل یہ ہے کہ مراودت سے مراد مخادعت ہے اور یہاں مخادعت سے مراد اس عورت کا یوسف کواپنے اوپر واقع کرنے کے لئے حیلہ کرنا ہے۔یعنی اس عورت نے یوسف کو جماع کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے جو حیلہ کیا تھا قرآن نے اس کو بیان کرنے کے لئے مراودت (مخادعت) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ التی هو فی بیتها راودت کا فاعل اور مسندالیہ ہے اور عن نفسہ راودت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کلام کی غرض حضرت یوسف علیہ السلام کی عفت اور پاکدامنی کو بیان کرنا ہے پس اس غرض پر اسم موصول (التی ھو فی بیتھا) بھی دلالت کرتا ہے اور اسم جنس (امراءۃ العزیز) بھی اور علم (زلیخا) بھی لیکن اسم موصول اس غرض کو اسم جنس اور علَم کے مقابلہ میں پُرزور طریقہ پر ثابت کرتا ہے کیونکہ اسم موصول کی صورت میں یہ بات واضح ہے کہ یوسف زلیخا کے مکان میں رہتے تھے اور یوسف زلیخا کے مراد پورا کرنے پر پورے طور پر قادر تھے کوئی چیز مانع نہیں تھی مگر اس کے باوجود بچ گئے اور زلیخا کے مراد کو پورا نہیں کیا۔پس حرام کاری کے تمام وسائل مہیا ہونے کے کے باوجود یوسف علیہ السلام کا مبتلائے معصیت نہ ہونا یوسف کے انتہائی عفیف اور پاکدامن ہونے کی دلیل ہے اور اگر امرأۃ عزیز یا زلیخا کو مسندالیہ بنایا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا نے یوسف کواپنے اوپر واقع کرنے کے لئے پھسلایا مگر یوسف نے کوئی بُرا کام نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگر چہ یوسف کی عفت اور پاکدامنی ثابت ہو جاتی ہے لیکن پرزور طریقہ پر ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ یوسف آمادہ تو رہے ہوں مگر موقع نہ ملنے کی وجہ سے مبتلا نہ ہو سکے ہوں لہذا اس صورت میں یوسف علیہ السلام کا عفیف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر غیر اختیاری طور پر۔

شارح نے دوسرے قول کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے التی هو فی بیتها یعنی اس آیت میں مسندالیہ کواسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا مسند یعنی مراودت کی تقریر اور تثبیت کے لئے ہے اس طور پر کہ یوسف جب ان کے مکان میں رہتے تھے تو ہمہ وقت ایک مکان میں رہنے کی وجہ سے ان کے درمیان شدت اختلاط بھی ہوگا اور غیر معمولی الفت اور محبت بھی اور ایسی صورت میں پھسلانے کے امکانات زیادہ قوی ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں مسند (مراودت) میں پختگی زیادہ ہوگی۔اس کے برخلاف اگر مسندالیہ امرأۃ عزیز یا زلیخا کو بنادیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا نے پھسلایا تو اس صورت میں یہ احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا ملنا جلنا زیادہ نہ رہتا ہو اور زیادہ نہ ملنے جلنے کی وجہ سے بہت زیادہ بہلانا پھسلانا بھی نہ پایا گیا ہو بہر حال اس صورت میں مسند یعنی مراودت میں زیادہ پختگی نہیں ہے۔تیسرا قول بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ آیت میں اسم موصول کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لانا تقریر مسندالیہ کے لئے ہے کیونکہ اگر وراودته امرأة العزیز کہا جاتا تو اس میں ابہام ہوتا یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ عزیز کی کونسی بیوی نے مراودت کی ہے آیا اس نے جس کے گھر میں رہتے تھے یا اس کے علاوہ دوسری نے مراودت کی ہے اسی طرح اگر وراودتهٗ زُلیخا کہا جاتا تو اس میں اشتراک ہوتا اس لئے کہ زلیخا نام کی نہ جانے کتنی عورتیں ہیں اور یوسف کے ساتھ مراودت کا معاملہ اس زلیخا نے کیا ہے جس کے گھر میں رہتے تھے یا دوسری زلیخا نے کیا ہے۔اس کے برخلاف التی هو فی بیتها کہ اس میں نہ ابہام ہے اور نہ اشتراک ہے اس لئے کہ خارجی قرائن سے یہ بات معلوم ہے کہ یوسف جس کے گھر میں رہتے تھے وہ عزیز مصر کی بیوی تھی اور اس کا نام زلیخا ہے۔

الحاصل اس آیت میں مسندالیہ کواسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے میں مسندالیہ کی تقریر اور تثبیت ہے۔شارح فرماتے ہیں کہ تلخیص

کے شارحین کے نزدیک یہ بات مشہور ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی بھی مثال ہے اور صراحتاً نام لینے کو برا سمجھنے کی بھی مثال ہے کیونکہ اگر زلیخا کو راودت کا فاعل اور مسند الیہ بنا دیا جاتا تو یہ برا سمجھا جاتا اس لئے کہ عورت کے نام کو صراحتاً ذکر کرنا برا سمجھا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات مطول میں بیان کی ہے۔

اَوْ التَّفْخِيم ای التعظيم والتهويلِ نحوُ فغشيهم من اليم ما غشيهم فانَّ فی هٰذا الابهامِ من التَّفْخيم ما لا يخفیٰ او تنبيهِ المخاطبِ علیٰ الخطاءِ نحوُ شعر اَنَّ الذی ترونَهم ای تَظنونهم اِخوانكم يشفی غليل صدورهم ان تصرعوا ای تهلكو او تصابوا بالحوادثِ ففيهِ من التَّنْبيهِ فی خطاهِمْ فی هٰذا الظَّنِ ما ليسَ فی قولك اِنَّ القومَ الفلانی۔

ترجمہ: یا تفخیم کے لئے یعنی تعظیم اور تہویل کے لئے جیسے ڈھانپ لیا ان کو اس نے جس نے اُن کو ڈھانپ لیا یعنی سمندر نے اس لئے کہ اس ابہام میں جو تفخیم ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے یا مخاطب کو غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے شعر بلاشبہ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفاء پاتا ہے کہ تم پچھاڑ دئے جاؤ یعنی تم کو ہلاک کر دیا جائے اور تم کو حوادث میں مبتلا کر دیا جائے پس اس میں ان کی غلط خیال پر وہ تنبیہ ہے جو تیرے قول ان القوم الفلانی میں نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو باعظمت اور خوفناک بنا کر پیش کیا جائے جیسے فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ڈھانپ لیا فرعون اور فرعونیوں کو سمندر کی اس چیز نے جس نے کہ ڈھانپ لیا۔ اس آیت میں ما اسم موصول فغشیھم کا فاعل اور مسند الیہ ہے من الیم ما کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کو سمندر کے اس قدر کثیر پانی نے ڈھانپا ہے جس کی مقدار کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لا کر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ پانی اس قدر کثیر تھا جس کی تفصیل اور تعیین ممکن نہیں ہے۔ اور کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے۔

ان الذين ترونهم اخوانكم يشفی غليل صدورهم ان تصرعوا

وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفاء پاتا ہے کہ تم کو ہلاک کر دیا جائے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ لا کر مخاطب کو اس کی غلطی پر متنبہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو وہ تو تمہاری ہلاکت میں راحت محسوس کرتے ہیں یعنی ان کا یہ جذبہ اخوت کے منافی ہے لہٰذا ان کے اس جذبہ کے ساتھ تمہارا ان کو اپنا بھائی خیال کرنا بالکل غلط ہے اور تم اپنے اس خیال میں غلطی پر ہو۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا جاتا کہ فلاں قوم تیری دشمن ہے تو اس سے مخاطب کو اپنے دشمنوں پر آگاہی تو ہو جاتی لیکن مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبہ نہ پاتا۔ بہرحال کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

اَوْ الايماءِ ای الاشارةِ اِلیٰ وجهِ بناءِ الخبرِ ای اِلیٰ طريقهٖ تقولُ عَمِلتُ هٰذا العملَ علیٰ وجهِ عملك وعلیٰ جِهَتِهٖ ای طَرزِهٖ وطريقتِهٖ يعنی تأتیْ بالموصولِ والصِّلةِ للاشارةِ الیٰ اَنّ بناءَ الخبرِ عليهِ من اَیِّ وجهٍ واَیِّ طريقٍ من الثَّوابِ والعقابِ والمدحِ والذَّمِّ وغيرِ ذٰلكَ نحوُ اِنَّ الَّذينَ يستكبرونَ عن عبادتی فانَّ فيهِ ايماءً اِلیٰ اَنَّ الخبرَ المبنِیَّ عليهِ امْرٌ من جِنْسِ العقابِ والاذلالِ وهو قوله سيدخلونَ جهنَّمَ داخِرينَ ومن الخطأ فی هٰذا المقامِ تفسيرُ الوجهِ فی قولهٖ اِلیٰ وجهِ بناءِ الخبرِ بالعلَّةِ والسَّببِ وقدْ اِسْتوفينا ذٰلكَ فی الشرحِ۔

ترجمہ: یا وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی اس کے طریقہ کی طرف کہے گا تو میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طریق پر اور

اس کے طرز اور طریقہ پر کیا ہے یعنی موصول اور صلہ کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لاتے ہیں کہ موصول پر بناء خبر کس قسم کی ہے اور ثواب، عقاب، مدح، ذم وغیرہ کس طریقہ کی ہے جیسے بیشک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں اس لئے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو جنس عقاب اور اذلال سے ہے اور وہ اس کا قول سَیَدْخلونَ ہے یعنی وہ عنقریب دوزخ میں داخل ہوں گے اور اس مقام میں مصنفؒ کے قول الیٰ وجہ بناء الخبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا غلط ہے اور ہم نے اس کو شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ کی عبارت میں وجہ کے معنی نوع اور طریق کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے عملتُ هذا العمل علی وجهِ عملک میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طرز اور طریق پر کیا ہے یعنی جس نوع اور طرز کا عمل تیرا ہے اسی نوع کا عمل میرا ہے اور بناء مصدر مبنی یعنی مفعول کے معنی میں ہے اور خبر کی طرف اضافت، اضافتِ صفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تا کہ اس خبر کی نوع کی طرف اشارہ ہو جائے جو اس پر مبنی ہے یعنی مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لا کر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ آنے والی خبر کس نوع اور کس قسم کی ہے ثواب کی نوع سے ہے یا عقاب کی نوع سے مدح کی قسم سے ہے یا ذم کے قسم سے یا اس کے علاوہ کسی اور قسم سے ہے مثلاً آیت میں الذین یستکبرون عن عبادتی موصول اور صلہ انّ کا اسم یعنی مسند الیہ ہے یعنی وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے یہ موصول اور صلہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آنے والی خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو عقاب اور ذلیل کرنے کے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ کی عبادت سے تکبر کرنا کفرانِ نعمت ہے اور کفرانِ نعمت کرنے والا عذاب کا مستحق ہوتا ہے لہذا یہ لوگ عذاب کے مستحق ہیں چنانچہ فرمایا ہے سیدخلون جهنم داخرین عنقریب یہ لوگ ذلیل ہو کر دوزخ میں داخل ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس مقام پر وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے اور کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کیساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تا کہ آنے والی خبر کی علت اور سبب کی طرف اشارہ ہو جائے لیکن یہاں یہ تفسیر غلط ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام مثالوں میں درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ کی عبادت سے استکبار تو دخول جہنم کا سبب اور علت ہے اور شعیب علیہ السلام کی تکذیب بھی خسران کی علت ہے لیکن آنے والے شعر میں سمکِ سماء، بناء بیت کی اور اس سے اگلے شعر میں ضربِ بیت، زوال محبت کی علت نہیں ہے۔ پس تمام مثالوں میں اس تفسیر کا درست نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مقام پر یہ تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ اِنَّهٗ اَیْ الایماءَ اِلیٰ وجهِ بناءِ الخبرِ لا مُجَرَّدَ جعْلِ المسندالیهِ موصولاً کما سبقَ اِلیٰ بعضِ الاوهامِ رُبما یُجْعَلُ ذریعةً ای وسیلةً اِلیٰ التَّعْریضِ بالتَّعْظیمِ لِشَانِهٖ ای لِشَانِهِ الخبرِ نحو شِعْرِ اِنَّ الذیْ سَمَکَ السَّماءَ ای رَفَعَ السَّماءَ بَنیٰ لَنَا بیتاً ارادَ بهِ الکعبةَ او بیتَ الشَّرَفِ والمجْدِ دعائِمُهٗ اعزُّ واطْوَلُ من دعائمِ کلِ بیتٍ ففیْ قولهٖ اِنَّ الذی سمکَ السماءَ ایماءٌ اِلی انَّ الخبرَ المبنیَّ علیهِ امْرٌ من جلسِ الرَّفعَةِ فعْلَ من رفعَ السَّماءِ التی لا بناءَ اَعْظمُ منها وارفعُ۔

ترجمہ: پھر اس کو یعنی وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول بنانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے کبھی ذریعہ بنالیا جاتا ہے خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے۔ جیسے شعر بلاشبہ وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک گھر بنایا ہے اس گھر سے کعبہ مراد ہے یا شرف و بزرگی کا گھر مراد ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں ہر گھر کے ستونوں سے پس اس کے قول ان الذی سمک السماء میں اس شخص کے نزدیک جس کے لئے ذوق سلیم ہے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو رفعت اور بناء کی جنس سے ہے۔ پھر اس میں اس گھر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ اس ذات کا فعل ہے جس نے

اس آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند اور اعظم کوئی عمارت نہیں ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ اِنَّہٗ کی ضمیر کا مرجع وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے مسند الیہ کو موصول لانا اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لانا ہے۔ ایماء الیٰ وجہ بناء الخبر اس ضمہ کا مرجع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور صحیح بات یہ ہی ہے کہ یہ ضمیر ایماء الیٰ وجہ بناء الخبر کی طرف راجع ہے جعل المسند الیہ موصولا کی طرف راجع نہیں ہے اور حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو بحثیں ہیں ایک تو یہ کہ مسند الیہ کو بصورتِ موصول معرفہ لانا جنس خبر کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ بحث تو گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے اور دوسری بحث جس کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنا کبھی تو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اول کی مثال فرزدق کا یہ شعر ہے

اِنَّ الذی سمک السماء بنیٰ لنا ... بیتا دعائمه اعز و اطول

ترجمہ: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں۔

پس ہر ذوق سلیم رکھنے والے کے نزدیک اس جگہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لانے میں یعنی الذی سمک السماء میں جنسِ خبر کی طرف اشارہ ہے یعنی موصول اور صلہ اس بات کا غماز ہے کہ آنے والی خبر رفعت اور بناء کی قسم سے ہے اس کے برخلاف اگر ان الذی سمک السماء کے بجائے ان اللہ یا ان الرحمٰن کہا جاتا تو جنس خبر کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ بہر حال اس شعر میں مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لا کر جنس خبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر اس اشارہ میں خبر یعنی شاعر کے گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ اشارہ خبر کی عظمت شان پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ ہمارے گھر کو بنانے والا وہ ہے جس نے آسمان جیسی بلند اور ارفع چیز کو بنایا ہے یعنی وہ ایسی ذات ہے جس کا ہر کام عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہوتا ہے لہذا ہمارا یہ گھر بھی عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ میں جو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ صلہ (سمک السماء) کے واسطہ ہے کیونکہ اگر سمک السماء کے علاوہ دوسرا جملہ صلہ ہوتا مثلاً یوں کہا جاتا ان الذی بنیٰ بیت خالدٍ بنیٰ بیتا وہ ذات جس نے خالد کا گھر بنایا ہے اس نے ہمارا بھی گھر بنایا ہے تو اس میں خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ نہ ہوتا اگر چہ موصول اور صلہ جنس خبر کی طرف مشیر ہے۔ شارح نے بیت کی مراد میں دو احتمال نقل کئے ہیں ایک تو یہ کہ اس سے مراد کعبہ ہے۔ دوم یہ کہ شرف اور بزرگی کا گھر مراد ہے پہلے احتمال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس شعر میں فرزدق نے جریر کے مقابلہ میں فخر کیا ہے کہ ہمارے لئے کعبہ ہے لیکن یہ افتخار غلط ہے اس لئے کہ جریر بھی مسلمان ہے اور کعبہ میں ہر مسلمان کا حق ہے۔ بعض لوگوں کا اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فرزدق کا گھر کعبہ کے قریب تھا قریب الشی کو شے سے دوسروں کے مقابلے میں تعلق اور ارتباط زیادہ ہوتا ہے پس اس قرب کی وجہ سے فرزدق نے فخر کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرزدق کے خاندان کے لوگ کعبہ میں خدمت کے بہت سے امور انجام دیتے تھے اور جریر کے اقارب کو یہ سعادت حاصل نہیں تھی لہذا فرزدق نے اس شعر میں کعبہ کو لیکر افتخار کیا ہے اور دوسرے احتمال کی بناء پر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ نے فرزدق کے آباء کو بزرگ اور شریف بنایا ہے اس لئے کہ ان کا نسبی تعلق قریش سے ہے اس کے برخلاف جریر کے آباء کہ وہ بنوتمیم کے اراذل میں سے ہیں۔ پس فرزدق نے آباد و اجداد کے اس شرف پر فخر کیا ہے۔

اَوْ ذریعةً اِلی التعظیمِ شانِ غیرِہٖ ایْ غیرِ الخبرِ نحوُ الذینَ کذَّبوا شُعیباً کانوا ھم الخاسرینَ ففیهِ ایماءٌ اِلیٰ انَّ الخبرَ المبنیَّ علیهِ مِمَّا یُنْبِئُ عَنِ الخیبةِ والخسرانِ وتعظیمٌ لشانِ شعیبَ علیه السلامُ۔

ترجمہ: یا غیر خبر کی عظمتِ شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے جنھوں نے حضرت شعیب علیہ السلام کی تکذیب کی وہ گھاٹے میں ہیں

پس اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو خیبت وخسران کی خبر دیتی ہے اور شعیب علیہ السلام کی تعظیم شان بھی ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کبھی غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے جیسے الذین کذبوا شعیبا مسندالیہ یعنی موصول وصلہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر نامرادی اور خسران ہی کی قسم سے ہوگی۔ پھر اس اشارہ میں شعیب علیہ السلام کی تعظیم ہے کیونکہ جس کی تکذیب موجبِ خسارہ ہے وہ بالیقین تعظیم وتکریم کا مستحق ہے درآنحالیکہ شعیب ترکیب میں مفعول بہ ہے خبر نہیں ہے۔

وَرُبـمـا يجعل ذريعةً اِلى الاهانَة لشانِ الخبر نحو ان الذى لا يُحسِنُ معرفةَ الفقهِ قَدْ صنَّفَ فيهِ كتاباً او لشانِ غيرهٖ نحو انَّ الذى يتّبعُ الشيطانَ فهو خاسرٌ ۔

ترجمہ: اور ایماء الی وجہ بناء الخبر کو بسا اوقات خبر کی توہینِ شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا اس نے فقہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے یا غیر خبر کی توہین شان کا جیسے وہ شخص جو شیطان کی پیروی کرتا ہے وہ خاسر ہے۔

تشریح: شارحؒ کہتے ہیں کہ ایماء الی وجہ بناء خبر کو کبھی خبر کی توہین شان کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے مثلاً ان الـــذی لايحسن معرفة الفقه قد صَنفَ فيه كتاباً اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر ایسی ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے مثلاً تصنیف پھر اس اشارہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی یہ تصنیف انتہائی گھٹیا ہے کیونکہ جب یہ شخص فقہ سے نابلد ہے تو فقہ میں اس کی تصنیف بھی بالکل بیکار اور لايـعـبـابـه کے درجہ میں ہوگی اور مذکورہ ایماء کو کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خاسر ہے۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر خسران کی قسم سے ہے کیونکہ شیطان جو دشمن خدا ہے اس کا متبع خاسر ہی ہوگا۔ پھر اس اشارہ میں شیطان کی حقارت اور توہین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جب اس کے اتباع پر خسران مرتب ہوتا ہے تو وہ یقیناً ذلیل اور حقیر ہوگا۔

وقـدْ يُـجْـعلَ ذريعةً اِلى تحقيقِ الخبر اىْ جعْلِهٖ محقّقاً ثابتاً نحوُ اِنَّ التى ضربَتْ بيتاً مهاجرةً۔:۔ بكوفةِ الجندِ غالتْ وُدَّها غولُ فانَّ فى ضربِ البيتِ بكوفةِ الجندِ والمهاجَرَةِ اِليها ايماءً اِلىٰ انَّ طريقَ بناءِ الخبرِ ممَّا يُنبِئُ عن زوالِ الـمـحبةِ وانـقـطـاعِ الـمـودّةِ ثمَّ انهٗ يُحققُ زوالَ المحبّةِ ويُقرّرُهٗ حتىٰ كانهٗ برهانٌ عليهِ وهذا معنىٰ تحقيقِ الخبر وهو مـفـقـود فى مثلِ انَّ الذى سمک السماء اِذْ ليس فى رفعِ اللّٰهِ تعالىٰ السماء تحقيقٌ وتثبيتٌ لبنائهٖ لهم بيتاً فظهر الفرقُ بينَ الايماءِ وتحقيقِ الخبر ۔

ترجمہ: اور کبھی ذریعہ بنالیا جاتا ہے خبر کی تحقیق کا یعنی خبر کو محقق اور ثابت کرنے کا جیسے وہ عورت جو ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کردیا ہے اس لئے کہ کوفۃ الجند میں اقامت کرنے اور اس کی طرف ہجرت کرنے میں اسی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء زوال محبت کو ایسا ثابت کردیتا ہے گویا وہ اس پر دلیل ہے اور تحقیق خبر کے یہی معنی ہیں اور یہ معنی ان الـذی سـمـک السـمـاء میں مفقود ہیں کیونکہ اللہ کے آسمان کو بلند کرنے میں اس کے ان کے لئے گھر بنانے کی تحقیق اور تثبیت نہیں ہے پس ایماء اور تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہوگیا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ ایماء مذکورہ کو یعنی موصول کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لاکر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو کبھی تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے یعنی وہ ایماء سامع کے ذہن میں خبر کو ایسا مستحکم اور ثابت کردیتا ہے گویا وہ ایماء اس خبر پر دلیل ہے لیکن یہ ایماء تحقیق خبر کا ذریعہ اسی

صورت میں ہوگا جس صورت میں صلہ وجودِ خبر کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا جیسا کہ مذکورہ شعر میں صلہ یعنی ضرب بیت، خبر یعنی زوال محبت کی دلیل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اکل الغول وُدّھا وزالت محبتھا لانھا ضربت الخ بھوت پریت اس کی محبت کو کھا گئے اور اس کی محبت زائل ہوگئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ ہجرت کر کے کوفۃ الجند میں مقیم ہوگئی۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ خبر کو مستحکم اور ثابت کرنے والا نفس ایماء نہیں ہے جیسا کہ ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے بلکہ خبر کو ثابت کرنے والا وہ صلہ ہے جس سے ایماء حاصل ہوا ہے۔

الحاصل وہ صلہ جس سے ایماء حاصل ہوا ہے کبھی اس کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے

ان التی ضربت بیتا مهاجرة بکوفة الجند غالت وُدّھا غول

ترجمہ: اس محبوبہ نے ہجرت کر کے کوفۃ الجند میں گھر بنالیا ہے یعنی وہ کوفۃ الجند میں جا کر مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ جو مسند الیہ ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خبر زوال محبت کی نوع اور قسم سے ہے کیونکہ انسان اپنے ٹھکانے کے علاوہ دوسری جگہ کسی مجبوری ہی میں قیام کرتا ہے پس محبوبہ کا ہجرت کر کے کوفۃ الجند میں قیام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ محبوبہ کو اپنے وطن سے محبت نہیں رہی بلکہ اس کی محبت زائل اور منقطع ہوگئی پھر مذکورہ ایماء صلہ (ضربت الخ) کے واسطہ سے سامع کے ذہن میں خبر (زوال محبت) کو اس طرح مستحکم اور ثابت کرتا ہے گویا ایماء صلہ کے واسطہ سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ تحقیق خبر کے یہی معنی ہیں یہاں تحقیق خبر سے مراد یہی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا صلہ خبر کے وجود پر دلیل ہو اور تحقیق خبر سے مراد تحصیل خبر اور ایجاد خبر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ صلہ (ضربت بیت) واقع میں خبر کی علت ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو نفس الامر میں کوفۃ الجند میں قیام کا زوال محبت کی علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی زوالِ محبت، ضرب بیت کی علت ہے، بہرحال تحقیق خبر کے معنی تثبیتِ خبر اور تقریرِ خبر کے ہیں۔ اور یہ یعنی گذشتہ شعر ان الذی سمک السماء میں مفقود ہیں۔ اس لئے کہ صلہ یعنی اللہ کا آسمان کو بلند کرنا اس کا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے اور جب اللہ کا آسمان کو بلند کرنا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے تو یہ ان کے لئے گھر بنانے کو مستحکم اور ثابت کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ الحاصل محبوبہ کا ہجرت کر کے کوفۃ الجند میں مقیم ہوجانا زوال محبت کی دلیل لِمّی ہے اور زوالِ محبت ضربِ بیت کی دلیل اِنّی ہے۔ اور اللہ کا آسمان کو بلند کرنا بناء بیت کی نہ دلیل لمی ہے اور نہ دلیل انی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے ایماء اور تحقیق خبر کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا ہے چنانچہ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کے ذریعہ سامع کو جنس خبر اور نوع خبر کا شعور ہوجاتا ہے لیکن اس شعور سے یہ لازم نہیں آتا کہ سامع کو اس خبر کا اس طور پر یقین بھی ہو کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے بلکہ یہ گنجائش باقی رہتی ہے اور تحقیق خبر کا حاصل یہ ہے کہ سامع کو جنس خبر کا اس طور پر شعور ہو کہ اس کو اس خبر کا یقین ہوجائے اور وہ خبر اس کے نزدیک اس درجہ ثابت ہوجائے کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے چنانچہ آپ نے دیکھا ہے کہ کوفۃ الجند میں مقیم ہونے سے سامع کو اس بات کا شعور ہوگیا کہ آنے والی خبر زوال محبت کے قبیل سے ہے اور یہ خبر سامع کے ذہن میں اس درجہ ثابت ہوگئی کہ اب اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسری جگہ مقیم ہونے کے لئے عادتاً یہ بات لازم ہے کہ اس کی اپنے وطن سے محبت زائل ہوگئی اور ان الذی سمک السماء میں موصول اور صلہ کے ذکر سے سامع کو اس بات کا شعور تو ہوگیا کہ آنے والی خبر بناء اور تعمیر کے قبیل سے ہے لیکن سامع کے ذہن میں یہ خبر اس درجہ ثابت نہیں ہوئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ کیونکہ سمک سماء سے بناء بیت نہ عادۃً لازم آتا ہے اور نہ عقلاً۔ لہذا یہاں ایماء تو موجود ہوگا لیکن تحقیق خبر موجود نہ ہوگی۔

(فوائد) سبب سے مسبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل انی ہے اور مسبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل لمی ہے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَبالاشارَۃِ ای تعریف المسندالیہ بایرادہٖ اِسْمَ الاشارۃِ لِتمیُّزِہٖ ای المسندالیہِ اکملَ تمیز لغرضٍ من الاغراض نحوُ قولہٖ ع ھذا ابو الصَّقرِ فرْداً نَصَبٌ علی المدحِ او علی الحالِ فی محاسنِہٖ من نسْلِ شیبانَ بینَ الضَّالِ والسَّلَمِ وھما شجرَتانِ بالبادِیَۃِ یعنی یقیمون بالبادیۃِ لِاَنَّ فقدَ العزِّ فی الحضرِ۔

ترجمہ: اوراشارہ کے ساتھ یعنی مسندالیہ کواسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا مسندالیہ کوکسی غرض کی وجہ سے کامل طریقہ پرممتاز کرنے کے لئے۔ جیسے یہ ابوالصقر ہے اپنی خوبیوں میں یکتا ہے۔فرداً مدح کی بناء پر یاحال کی بناء پرمنصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جوضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے۔ضال اور سلم دوجنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں اس لئے کہ عزت کافقدان شہرہی میں ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسندالیہ کواسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں اوراسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ مدح میں مبالغہ اورکمال پیدا کرنے کے لئے مسندالیہ کوکامل طور سے ممتاز کیا جاسکے حاصل یہ ہے کہ مسندالیہ کواسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کی علت مسندالیہ کوکامل طور سے ممتاز کرنا ہے اورمسندالیہ کوکامل طور سے ممتاز کرنے کی علت اس کی مدح میں مبالغہ کرنا ہے جیسے

ھذا ابو الصقر فرداً فی محاسنہ من نسل شیبان بین الضال والسلم

فرداً یاتوایسے فعل مقدرکی وجہ سے منصوب ہے جومدح کافائدہ دیتا ہے یعنی امدح یااَعْنی کی وجہ سے منصوب ہے اوریاخبر (ابوالصقر) سے حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔حال واقع ہونے کی صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ حال نہ تومبتداء سے واقع ہوتا ہے اورنہ خبر سے بلکہ فاعل یامفعول بہ سے واقع ہوتا ہے لہٰذا ابوالصقر جوخبر ہے اس سے حال قراردینا کیسے درست ہوگا۔جواب ابوالصقر اگرچہ لفظوں میں خبر ہے لیکن معنیً اسم اشارہ کے معنی کامفعول بہ ہے کیونکہ ہٰذا اسم اشارہ کے معنی ہیں اُشیرُ اورابوالصقر اس کامفعول بہ ہے پس فرداً مفعول بہ سے حال ہے نہ کہ خبر سے۔محاسن، مُحسن کی جمع ہے اورمحسن حسن کے معنی میں ہے یعنی ابوالصقر اپنے حسن ذات اورمکارم صفات میں منفرد اور یکتا ہے۔شیبان، ابوالقبیلہ کانام ہے اسی کے نام کے ساتھ پورے قبیلے کوموسوم کردیا گیا ہے۔ضَال جھڑبیری کادرخت، سَلَم کانٹوں دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔شعرکاترجمہ: یہ ابوالصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے اس کاتعلق شیبان قبیلہ سے ہے جوقبیلہ، ضال اورسلم کے درمیان یعنی جنگل میں رہتا ہے۔اس شعرمیں مسندالیہ کواسم اشارہ کیساتھ معرفہ لایا گیا ہے مسندالیہ کوممتاز کرنے کیلئے اور مسندالیہ کوممتاز کرنے کی غرض ایک تومحاسن میں یکتا ہونے کی وجہ سے اس کی مدح کرتا ہے اورایک اسکے باعزت ہونے کی مدح کرنا ہے یعنی ابوالصقر محاسن میں یکتا ہے اورباعزت ہے اوراس کاباعزت ہونا اس لئے معلوم ہوا کہ شہرکے باشندوں کوچونکہ حکام کے احکام لاحق ہوتے ہیں اس لئے شہرمیں عزت مفقود ہوگی اورصحرانشین چونکہ ان چیزوں سے مامون ہوتا ہے اس لئے وہ باعزت ہوگا۔

اَوْ التعریض بغباوۃِ السَّامعِ حتیٰ کانہٗ لایُدرِکُ غیرَ المحسوسِ کقولہٖ شعر اُولٰئکَ اٰبائی فَجِئْنِی بِمِثْلِھِمْ ۔۔ اذا جَمَعَتْنا یا جریرُ المجامعُ او بیانِ حالہٖ ای المسندالیہ فی القربِ والبعدِ والتوسطِ کقولک ھٰذا او ذٰلکَ او ذاکَ زیدٌ واَخَّرَ ذکرَ التوسُّطِ لانہ انما یتحقق بعدَ تحقیقِ الطَّرَفینِ وامْثالُ ھٰذہِ المباحثِ ینظر فیھا اھلُ اللُّغۃِ من حیثُ انَّھا تبینُ انَّ ھٰذا مثلاً للقریبِ وذٰلکَ للمتوسطِ وذٰلکَ للبعیدِ وعلمُ المعانی من حیث انہ اذا اُرِیدَ قربُ المسندالیہ یُؤتیٰ بھٰذا وھو زائدٌ علیٰ اصلِ المرادِ الذی ھو الحکمُ علی المسندالیہِ المذکورِ المعبَّرِ عنہُ بشیٔ یوجِبُ تصوّرَہٗ علیٰ ایِّ وَجْہٍ کانَ ۔

ترجمہ: یا سامع کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے گویا وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں جیسے یہ ہیں میرے آباء جب ہم کو مجامع جمع کریں تو اے جریر میرے سامنے ان کا مثل پیش کر، یا مسندالیہ کے قرب یا بعد یا توسط کی حالت بیان کرنے کے لئے جیسے تیرا قول هذا یا ذلک یا ذاک زیدٌ اور مؤخر کیا توسط کو اس لئے کہ توسط طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور اس طرح کی بحثوں میں اہل لغت تو اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہ وہ اس کو واضح کرتے ہیں کہ ہذا مثلاً قریب کے لئے ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذالک بعید کے لئے اور علم معانی والے اس حیثیت سے کہ جب قرب مسندالیہ کا ارادہ کیا جائے تو ہذا کو لایا جائے گا اور یہ اصل مراد پر زائد ہے اصلِ مراد تو مسندالیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسندالیہ مذکور جس کو ایسی شے کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو اس کے تصور کو ثابت کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ سامع کی کند ذہنی اور غباوت کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم یہ ظاہر کرتا ہے کہ سامع چونکہ ایسا بلید اور غبی آدمی ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کرسکتا ہے اس لئے اس کے سامنے اسم اشارہ کے ساتھ کلام کیا گیا کیونکہ اسم اشارہ محسوس چیز کا ادراک کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر محسوس کا جیسے فرزدق کا یہ شعر

اُولٰئِکَ اٰبائی فَجِئْنِیْ بِمِثْلِھِمْ　　اذا جَمَعَتْنا یا جریر المجامعُ

اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو کی ہے اس طور پر کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ جریر اس قدر غبی اور کند ذہن ہے کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرسکتا ہے لہٰذا اس کی غباوت کا خیال کرتے ہوئے فرزدق نے اولئک اسم اشارہ کو مسندالیہ بنایا اور کہا آنکھ کھول کر دیکھو یہ ہیں میرے آباء اے جریر جب افتخار کے مجامع ہم کو اکٹھا کریں اس وقت تو ان کا مثل پیش کر۔ اگر شاعر اولئک کی جگہ فلاں وفلاں وفلاں آبائی کہہ دیتا تو یہ تعریض اور اشارہ حاصل نہ ہوتا مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ قرب یا بعد یا توسط میں مسندالیہ کا حال بیان کیا جائے چنانچہ اگر مسندالیہ کا قرب بیان کرنا ہو تو هذا زید کہیں گے اور اگر اس کا توسط بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہیں گے اور اگر اس کا بُعد بیان کرنا ہو تو ذلک زید کہا جائے گا۔ واخر التوسط الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ترتیب طبعی اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ فی القرب کے بعد اوالتوسط ہونا چاہیے تھا نہ کہ اوالبعدُ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ توسط طرفین (قرب اور بُعد) کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور یہ نسبت طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے لہٰذا اس نسبت یعنی توسط کو طرفین کے بعد ذکر کیا گیا۔

وامثال هذه المباحث الخ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہذا کا قریب کے لئے ہونا اور ذاک کا متوسط کے لئے ہونا اور ذلک کا بعید کے لئے ہونا ایسی بحث ہے جس کو اہل لغت بیان کرتے ہیں اہل معانی اس بحث کو بیان نہیں کرتے وہ تو ایسی چیز کو بیان کرتے ہیں جو اصلِ مراد پر زائد ہوتی ہے۔ اور مذکورہ چیز یعنی ہذا کا قریب کے لئے ہونا وغیرہ اصل مراد ہے نہ کہ اصل مراد سے زائد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لغت ان الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ ہذا قریب کے لئے موضوع ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذلک بعید کے لئے موضوع ہے اور علماء معانی ان الفاظ کے معانی بیان نہیں کرتے بلکہ وہ اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ جب مسندالیہ قریب ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کو بیان کرنے کے لئے ہذا لایا جائے گا اور جب مسندالیہ بعید ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذالک لایا جائے گا۔ اور جب مسندالیہ متوسط ہو اور مقام اس کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذلک لایا جائے گا۔ اور قربِ مسندالیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ہذا لایا جاتا ہے اور بُعدِ مسندالیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذالک لایا جاتا ہے اور توسطِ مسندالیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذاک لایا جاتا ہے اصل مراد سے زائد چیز ہے کیونکہ اصل مراد مسندالیہ پر مسند کا حکم لگانا ہے۔ مسندالیہ اسم موصول ہو یا علَم ہو یا اسم اشارہ ہو اور مسندالیہ قرب کا فائدہ دیتا ہو یا بُعد کا یا توسط کا۔ الحاصل مسندالیہ جس کو اسم

موصول اور علم کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن ہے۔علماء معانی قرب اور بُعد میں مسندالیہ کا حال بیان کرنے کے لئے ان دونوں سے اسم اشارہ کی طرف دعدول کرتے ہیں اور یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور جب یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور علماء معانی اسی سے بحث کرتے ہیں تو ان پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں الذی ہوالحکم، مراد کی صفت ہے المعبر عنہ سے مسندالیہ شئی سے مراد وہ چیز ہے جس کو مسندالیہ بنایا جا سکتا ہو اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو ای وجه کان سے مراد یہ ہے کہ مسندالیہ قرب کا فائدہ دے یا بُعد کا یا اس کے علاوہ کا۔اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا وہ قرب جس کے بیان کے لئے ہٰذا لایا گیا ہے اصل مراد پر زائد ہے ایسی مراد کہ مسندالیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسندالیہ جس کو ایسی چیز کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو مسندالیہ کے تصور کو کسی بھی طریقہ پر واجب کرتی ہو۔

اَوْ تحقيرِهٖ اىْ تحقيرِ المسنداليهِ بالقربِ نحوُ اَهٰذاَ الذى يذْكرُ اٰلِهَتَكُمْ او تعظيمِهٖ بالبعدِ نحوُ الم ذٰلكَ الكتابُ تنزيلاً لبعدِ درجتهٖ ورفعةِ محلهٖ منزلةَ بعدِ المسافةِ او تحقيرِهٖ بالبعدِ كما يقال ذٰلكَ اللّعينَ فعل كذا تنزيلاً لبُعدِهٖ عن ساحةِ عزّ الحضورِ والخطابِ منزِلةَ بُعدِ المسافةِ ولفظُ ذٰلكَ صالحٌ للاشارةِ اِلىٰ كلِ غائبٍ عيناً كان اوْ معنىً وكثيراً اِمّا يُذْكرُ المعنىٰ الحاضِرُ المتقدمُ بلفظِ ذٰلكَ لانَّ المعنىٰ غيرُ مدركٍ بالحسّ فكانه بعيدٌ۔

ترجمہ: یا مسندالیہ کی تحقیر کے لئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کیا یہ ہی ہے جو تمھارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے یا اس کی تعظیم کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے الم ذٰلک الکتاب اس کے بُعد درجہ اور علو مرتبہ کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کے تحقیر کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے اس مردود نے ایسا کیا اس کو حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے اور لفظ ذٰلک ہر غائب کی طرف اشارہ کی صلاحیت رکھتا ہے وہ غائب عین ہو یا معنی اور کبھی معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذٰلک سے ذکر کرتے ہیں کیونکہ معنی غیر مدرک بالحس ہوتا ہے پس گویا وہ بعید ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ مسندالیہ کے مدلول کی تحقیر اور تذلل کی جائے اور ع وجہ اس کی یہ ہے کہ قرب کے لوازم میں سے حقارت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہٰذا امر قریب یہ امر ایسا ہے جس کا حاصل کرنا سہل ہے اور جو چیز ہیّن اور سہل التناول ہوگی اس کے لئے حقارت لازم کا فائدہ دیگا جو قرب کے لئے لازم ہے۔اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں قرب سے مراد دُنو مرتبہ ہے یعنی مرتبہ کا قریب اور نیچ ہونا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اعلیٰ اور اشرف مرتبہ پر ہوتا ہے تو عرفاً اور عادتاً اس تک پہنچنے کے لئے بہت سے واسطوں کی ضرورت پڑتی ہے پس کسی تک پہنچنے کے لئے واسطوں کا مرتفع ہونا اور ان سے مستغنی ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شخص بہت گھٹیا مرتبہ کا ہے بہرحال مسندالیہ کے مدلول کی تحقیر کے پیش نظر مسندالیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسے رسوائے زمانہ اور ازلی ذلیل مردود ابوجہل نے عزتوں کے مالک جناب رسول اللہ ﷺ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور (العیاذ باللہ) آپ کی تحقیر کرتے ہوئے کہا تھا اَہٰذا کیا یہ ہی ہے وہ جو تمھارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے اور کبھی مسندالیہ کے مدلول کی تعظیم کے خاطر مسندالیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید کا لاکر اس طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی عظمتِ شان اس قدر بعید ہے کہ اس کو حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے جیسے الم ذالک لکتاب میں۔کتاب کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس تک کسی کی رسائی ممکن نہیں ہے لیکن اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ کتاب جو مشارالیہ ہے وہ سامنے موجود ہے لہٰذا اس کے لئے اسم اشارہ بعید کے استعمال کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب کے عظیم المرتبت اور رفیع الدرجہ ہونے کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا

ہےاور پھر اسم اشارہ بعید کو جو بُعد مسافت کے لئے استعمال ہوتا ہے استعمال کرلیا گیا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تحقیر کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسے مجلس میں موجود آدمی کے لئے کہتے ہیں ذلک اللعین فعل کذا اس مردود نے ایسا کیا ہے بشرطیکہ وہ آدمی حضور اور خطاب کے لائق نہ ہو اور انتہائی حقیر اور دنی الرتبہ ہو پس حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے اس کے بعید (حقیر) ہونے کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارلیا گیا اور پھر اسم اشارہ بعید لاکر اس کی طرف اشارہ کیا گیا ولفظ ذلک سے شارح نے افادہ کے طور پر فرمایا ہے کہ لفظ ذلک سے ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے وہ غائب عین (ذات) کے قبیل سے ہو یا معنی (غیر ذات) کے قبیل سے ہو مگر ذلک کا یہ استعمال مجاز ہوگا کیونکہ ذالک کو ایسے بعید کے لئے وضع کیا گیا ہے جو حاسہ بصر سے محسوس ہو۔ اس کو نہ حاسۂ بصر سے غائب کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ حاضر غیر محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے پس جب ذلک کو غائب کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے تو غائب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہوگا۔

شارح نے ذلک الکتاب میں ذلک کے استعمال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسااوقات اس معنی کو جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو لفظ ذلک سے ذکر کردیا جاتا ہے معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ کو بھی شامل ہو کیونکہ معنی سے مراد وہ ہے جو حاسۂ بصر سے مدرَک نہ ہو اور لفظ بھی چونکہ حاسۂ بصر سے مدرک نہیں ہوتا ہے اس لئے معنی، لفظ کو بھی شامل ہوگا اور حاضر سے مراد وہ ہے جس کو عرف میں حاضر شمار کیا جائے اور متقدم سے مراد یہ ہے کہ اسم اشارہ پر مقدم ہو پس اب مطلب یہ ہوگا کہ بسااوقات وہ معنی جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو ذلک کے لفظ سے اس کو بھی ذکر کردیا جاتا ہے کیونکہ وہ معنی بھی حاسۂ بصر سے مدرَک نہیں ہے اور جو چیز حاسۂ بصر سے مدرَک نہ ہو وہ گویا بعید ہے اور بعید کے لئے ذلک آتا ہے پس چونکہ کتاب کے الفاظ حاضر یعنی موجود بھی ہیں اور ذلک پر مقدم بھی نہیں اس لئے کہ سنقرئک فلا تنسیٰ وغیرہ کی آیتوں میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی آسمانی کتابوں میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر مدرک بالحس البصر بھی ہیں اس لئے ان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذلک اسم اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

اَوَ التنبیہِ ای تعریفِ المسندالیہ بالاشارۃ للتَّنبیہِ عندَ تعقیبِ المشار الیہِ باوصافٍ ای عندَ ایرادِ الاوصافِ علیٰ عقبِ المشارِالیہِ یُقالُ عقَّبہ فلانٌ اِذا جاءَ علی عقبِہٖ ثُمَّ تعدیۃُ بالباءِ اِلیٰ المفعولِ الثّانی وتقولُ عقَّبْتُہٗ بالشیئِ اِذا جعلْتَ الشیئَ علیٰ عقبِہٖ وبھٰذا ظَھرَ فسادُ ما قیلَ اِنَّ معناہُ عند جعلِ اسمِ الاشارۃِ بعقْبِ اوصافٍ علیٰ انہ متعلق بالتَّنبیہِ ای للتنبیہِ علیٰ انَّ المشارالیہ جدیرٌ بما یرِدُ بعدَہٗ ای بعد اسمِ الاشارۃِ من اجْلِھا متعلق بجدیرٍ ای حقیقٌ بذٰلکَ لاجلِ الاوصافِ التی ذُکرَتْ بعدَ المشارالیہ نحوُ الذینَ یؤمنونَ بالغیبِ ویقیمون الصلوٰۃَ اِلی قولِہٖ اولٰئکَ علیٰ ھدی من ربھم و اُولٰئکَ ھُمُ المفلحونَ عقب المشارالیہِ و ھو الذینَ یؤمنونَ باوصافٍ متعدِّدۃ من الایمانِ بالغیبِ واِقامۃِ الصلوٰۃِ وغیرِ ذلک ثُمَّ عرَّفَ المسندالیہِ بالاشارۃِ تنبیھاً علیٰ انَّ المشارالیھم احقاً بما یردُ بعدَ اُولٰئک و ھو کونھم علیٰ الھدیٰ عاجلاً والفوزِ بالفلاحِ اٰجلاً من اجلِ اِتّصافھم بالاوصافِ المذکورۃِ۔

ترجمہ: یا تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا تنبیہ کرنے کے لئے مشارالیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقَّبہ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تو اس کو مفعول ثانی کی طرف باء کیساتھ متعدی کرکے کہے گا عقَّبہ بالشئی جب تو شئے کو اس کے بعد ذکر کردے اور اس سے اس قول کا فساد ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد لانے کے وقت علیٰ انہ تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ اس چیز کے لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آیا ہے۔ من اجلہا، جدیر کے متعلق ہے یعنی اس کا مستحق ہے ان اوصاف کی وجہ سے جو مشارالیہ کے بعد ذکر

کئے گئے ہیں جیسے وہ لوگ جو غیب پر ایمان لائے ہیں اور نماز کو قائم رکھتے ہیں باری تعالیٰ کے قول اولئک الایة یہ ہے لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہ ہی لوگ کامیاب ہیں مشارالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ لائق ہے اس حکم کا جو اولئک کے بعد وارد ہوگا یعنی ان کا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ بامراد ہونا اس کے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کیساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ سامع کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ مشارالیہ کے بعد جو اوصاف میں مشارالیہ، اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے۔ مثلاً اولئک علیٰ هدی من ربهم واُولئک هم المفلحون اولئک دونوں جگہ اسم اشارہ ہے اور مشارالیہ متقین ہے اور مشارالیہ کے بعد ایمان بالغیب، اقامتِ صلوٰۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالیٰ نے مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مشارالیہ یعنی متقین ہدایت اور فلاح کے مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشاالیہ کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

اب آپ شارح کی عبارت پر نظر ڈالئے شارح نے عند تعقیب المشار الیه باوصاف کی تشریح یہ کی ہے عند ایراد الاوصاف علیٰ عقب المشار الیه. اس تشریح سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے حیز میں اگر باءآ جائے تو وہ بار موخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر یعنی باء کا مدخول موخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مقدم ہوتا ہے چنانچہ عقبه فلان اس وقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آئے پھر مفعول ثانی کی طرف باء کے ساتھ متعدی کرکے عقبته بالشی اس وقت کہا جائے گا جب تو شے کو اس کے بعد کردے پس لغت کے اس قاعدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا مشارالیہ پہلے ہو اور اوصاف اس کے بعد ہوں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں مشارالیہ کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا درآنحالیکہ مثال میں مشارالیہ پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں۔ ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ متن میں مشارالیہ اسم اشارہ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ اوصاف کے بعد ہوگا۔

شارح نے فرمایا ہے کہ اس جواب کے بعد اگرچہ معنی درست ہو جاتے ہیں لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے لغت کے اعتبار سے بات وہ ہی صحیح ہے جو ہم نے کہی ہے یعنی باء مؤخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر۔ شارح نے عقب المشار الیه کے بعد مشارالیہ کی تشریح الذین یومنون سے کی ہے۔ مناسب بات یہ تھی کہ مشارالیہ متقین کو قرار دیا جاتا جیسے کہ خادم نے اپنی تشریح کے دوران کہا ہے۔ بعض لوگوں نے شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ الذین یومنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس اس صورت میں ذوات مجردہ عن الایمان مشارالیہ ہوں گی، اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

وَباللّامِ ای تعرِیفُ المسندالیهِ بالامِ لـلاشارةِ اِلیٰ معهودٍ ای اِلیٰ حِصَّةٍ من الحقیقةِ معهودةٍ بینَ المتکلمِ والـمخاطَبِ واحِدًا کـانَ او اِثنینِ او جماعة یقالُ عهِدْتُ فلاناً اِذا اَدْرَکْتَهٗ او لقیتَه وذٰلکَ لتقدُّمِ ذِکْرِهٖ صریحاً او کنایةً نحوُ ولیسَ الذَّکرُ کالانثیٰ ای لیسَ الذّکر اَلّذیْ طلبَتْ امرأةُ عمرانَ کالتی ای کالاُنثیٰ التی وُهبتْ تلکَ الاُنثیٰ لَها ای لامـرأةِ عمرانَ فالاُنثیٰ اشارةٌ اِلیٰ ما سبقَ ذکره صریحاً فی قولِه تعالیٰ قالتْ ربِّ اِنی وضعتها اُنثیٰ لٰکِنَّهٗ لیـس بـمسندِ الیهِ والذَّکرُ اشارةٌ اِلیٰ ما سبق ذکره کنایةً فی قولِه ربِ اِنی نذرتُ لکَ ما فی بطنی محرَّرا فانَّ لفظ ما واِنْ کـانَ یَعُمُّ الذُّکورَ والاناثَ لکنَّ التَّحریرَ وهو انَّ یُعْتَقَ الولد لخدمةِ بیتِ المقدس اِنما کان للذُّکورِ دونَ الاناثِ

وهو مسندالیهِ وقدْ یُستغنیٰ عن ذکرہٖ لتقدمِ علْمِ المخاطبِ بہٖ نحو خرج الامیرُ اِذا لم یکنْ فی البلدِ اِلا امیرٌ واحدٌ۔

ترجمہ: اور لام کے ساتھ یعنی مسندالیہ کولام کے ساتھ معرفہ لانا معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معہودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عهدتُ فلانا جب تو اس کو پالے یا تو اس سے ملاقات کرے اور یہ صراحۃ یا کنایۃ اس کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لڑکا لڑکی کے مانند نہیں ہے یعنی وہ لڑکا جس کو عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو دی گئی ہے پس الانثیٰ سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول قالت رب انی وضعتها انثیٰ میں صراحۃً گذر چکا ہے لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اور الذکر سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا میں کنایۃً گذر چکا ہے کیونکہ لفظ ما اگر چہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدم کی خدمت کیلئے آزاد کیا جائے لڑکوں کے لئے تھا، نہ کہ لڑکیوں کے لئے۔ اور وہ مسندالیہ ہے اور کبھی معہود کے ذکر سے استغناء ہو جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہے جیسے خرج الامیر جبکہ شہر میں ایک ہی امیر ہو۔

تشریح: اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجمالاً یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ بقول مصنفؒ لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عہد خارجی (۲) لام حقیقت، لام عہد خارجی کے تحت تین قسمیں ہیں (۱) صریحی (۲) کنائی (۳) علمی۔ کیونکہ لام عہد خارجی کے مدخول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مدخول صراحۃً مذکور ہے تو لام عہد صریحی کہلائے گا اور اگر کنایۃً مذکور ہے تو لام عہد کنائی کہلائے گا۔ لام حقیقت کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) لام حقیقت من حیث ہی۔ اسی کا دوسرا نام لام جنس ہے (۲) لام عہد ذہنی (۳) لام استغراق حقیقی (۴) لام استغراق عرفی۔ کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت من حیث ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو وہ لام حقیقت اور لام جنس ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو فرد غیر معین کے ضمن میں ہے تو وہ لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام استغراق ہوگا پھر استغراق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب اللغت شامل ہے تو یہ لام استغراق حقیقی کے لئے ہوگا اور اگر لفظ ان تمام افراد کو بحسب العرف شامل ہے تو یہ لام استغراق عرفی کے لئے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسندالیہ کو لام کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس لام کے ذریعہ خارج میں موجود معہود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت کا جو حصہ اور فرد معین ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے وہ فرد معین ایک بھی ہو سکتا ہے اور وہ بھی ہو سکتے ہیں اور دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ متن میں معہود سے مراد معین ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عہدتُ فلاناً اس وقت کہا جاتا ہے جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرلے اور پالینے اور ملاقات کرنے کے لئے تعین لازم ہے پس یہاں معہود کے لازم معنی یعنی معین مراد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ لام سے فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد کا سابق میں صراحۃً یا کنایۃً ذکر ہو چکا ہو جیسے لیس الذکر کالانثیٰ یعنی وہ لڑکا جس کی عمران کی بیوی نے دعاء کی تھی اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو عطا کی گئی ہے بلکہ یہ لڑکی رتبہ میں بڑھ کر ہے۔

اس کا پس منظر یہ ہے کہ جب عمران کی بیوی کو ان کی طلب کے خلاف لڑکی دیدی گئی تو ان کو ایک گونہ رنج ہوا اللہ تعالیٰ نے ان کو تسلی دینے کے لئے فرمایا لیس الذکر کالانثیٰ اس آیت میں الانثیٰ اور الذکر کا لام فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے چنانچہ الانثیٰ کے لام سے اس انثیٰ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں صراحۃً ذکر ہو چکا چنانچہ ماقبل میں کہا گیا ہے قالت رب انی وضعتها انثیٰ لیکن الانثیٰ ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے لہٰذا یہ مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ کی نظیر ہوگی نہ کہ مثال اور الذکر کے لام سے اس کی

طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں کنایۃً ذکر ہو چکا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں فرمایا ہے رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا یہاں لفظ ما اگر چہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہے لیکن بیت المقدس کی خدمت کے لئے چونکہ لڑکوں کو چھوڑا جاتا تھا نہ کہ لڑکیوں کو اس لئے اس ما سے مراد لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی بہر حال جب ماء سے مراد لڑکا ہے تو الذکر سے پہلے ذکر کا ذکر پایا گیا اگر چہ کنایۃً ہے اور الذکر لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ ہے اسلئے یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانے کی مثال ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر قرائن سے مخاطب کو معہود کا علم ہو چکا ہو تو لام سے پہلے معہود کے مذکور ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مثلاً مخاطب یہ بات جانتا ہے کہ شہر میں ایک ہی امیر ہے پس کسی نے کہا خرج الامیر امیر باہر آ گیا تو الامیر کے لام سے اس فرد کی طرف اشارہ ہوگا جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔

اَوْ لِلاشارۃِ اِلیٰ نفسِ الحقیقۃِ ومفھومِ المسمّٰی من غیرِ اعتبارٍ لما صدَقَتْ علیہِ من الافرادِ کقولک الرَّجلُ خیرٌ من المرأۃِ .ت

ترجمہ: یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمّٰی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان افراد کا اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے تیرا قول الرجل خیر من المرأۃِ ۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس لام کے ذریعہ نفس حقیقت اور مفہوم مسمی کی طرف اشارہ کیا جائے۔ نفس حقیقت سے مراد یہ ہے کہ ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہو۔ حقیقت کے بعد مفہوم کا لفظ لا کر شارح نے حقیقت کی تفسیر کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہاں حقیقت سے اس کے مشہور معنی یعنی ماہیت موجودہ فی الخارج مراد نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ امر کلی کو اس کے وجود فی الخارج کے اعتبار سے حقیقت کہا جاتا ہے اور ذہن میں منتقل ہونے کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے خواہ وہ امر کلی خارج میں موجود ہو یا خارج میں موجود نہ ہو لہذا مفہوم ماہیات غیر موجودہ کو بھی شامل ہوگا۔ شارح نے اس تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد مفہوم ہے اور مفہوم کی اضافت مسمّٰی کی طرف بیانیہ ہے یعنی مفہوم سے مسمی مراد ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو لام کے ساتھ کبھی اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس لام سے حقیقت یعنی مفہوم کی طرف اشارہ کیا جائے اور ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے الرجل خیر من المرأۃ یعنی حقیقتِ رجل جو ذہن میں ملحوظ ہے بہتر ہے اس حقیقتِ مرأۃ سے جو ذہن میں ملحوظ ہے۔ اب اگر جنس مرأۃ کے بعض افراد جنس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل خیر من المرأۃ کے منافی نہیں ہوگا۔ اسی قبیل سے الکل اعظم من الجزء ، الدینار خیر من الدرھم ، الانسان الحیوان الناطق ہے۔

وقد یأتی المعروفُ بلامِ الحقیقۃِ لواحدٍ منَ الافرادِ باعتبارِ عھدِیَّتِہٖ فی الذّھنِ لمطابقۃِ ذٰلک الواحدِ الحقیقۃِ یعنی یطلقُ المعرَّفُ بلامِ الحقیقۃِ الذی ھو موضوعٌ للحقیقۃِ المتَّحدَۃِ فی الذّھنِ علیٰ فردٍ موجودٍ من الحقیقۃِ باعتبارِ کونہٖ معھوداً فی الذّھنِ وجزئیًا من جزئیات تلک الحقیقۃ مطابقاً اِیَّاھا کما یطلق الکلی الطبعیُ علیٰ جُزئیٍ من جزئیاتِہٖ وذٰلک عندَ قیامِ قرینۃٍ علیٰ اَنَّ لیسَ القصدِ اِلیٰ نفسِ الحقیقۃِ من حیثُ ھی ھی بلْ من حیثُ الوجودِ لامن حیثُ وُجودِھا فی ضمنِ جمیعِ الافرادِ بل فی بعضِھا کقولک اُدْخلِ السُّوقَ حیث لا عھد فی الخارجِ ومثلہٗ قولہ تعالیٰ واخافُ اَنْ یأکلہ الذّئبُ۔

ترجمہ: اور کبھی معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونے کی اعتبار سے کیونکہ یہ ایک، حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرف بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے۔ حقیقت کے ایک فرد موجود پر بھی بولا جاتا ہے اس کے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہونے کے اعتبار سے (اور) اس جزئی کے

حقیقت کے ساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ اس بات پر قرینہ قائم ہونے کے وقت ہے کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے بلکہ من حیث الوجود اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وجود تمام افراد کے ضمن میں ہے بلکہ اس کے بعض افراد کے ضمن میں ہے جیسے تیرا قول ادخل السوق جہاں خارج میں معہود ہو اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول ہے و اخاف ان یاکله الذئب ۔

تشریح: یہاں مصنفؒ کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للاشارة الیٰ معهود اور جب لام جنس کو بیان کیا تو کہا للاشارة الیٰ نفس الحقیقة لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو وقد یاتی فرمایا اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو وقد یفید فرمایا آخر ایسا کیوں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنفؒ نے تفنن کے پیش نظر ایسا کیا ہے یعنی کلام میں جدت پیدا کرنے کے لئے اسلوب تبدیل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراق دونوں لام حقیقت اور لام جنس کی فروع میں سے ہیں لہذا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شارح نے یاتی اور یفید کی ضمیر کو معرّف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے۔ الغرض اس عبارت میں مصنف نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ معرّف بلام حقیقت، حقیقت کے افراد میں سے فردِ مبہم اور فرد غیر معین کے لئے آتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ فرد، ذہن میں معہود اور معین ہوتا ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب وہ فرد مبہم اور غیر معین ہے تو مصنف کا اس کو ذہن میں معہود اور معین قرار دینا اور باعتبار عهدیته فی الذهن کہنا وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتمل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر محمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معہود اور معلوم ہے پس اس کی تبعیت میں اس فرد مبہم کو بھی معہود اور معلوم کہہ دیا گیا۔ یعنی فرد مبہم حقیقت معلومہ کے مطابق ہونے کی وجہ سے گویا معہود اور معین ہو گیا پس اس مبہم کے لئے اس اعتبار سے عہدیت اور تعین ثابت ہوئی اور اس کو معہود ذہنی کہہ دیا گیا۔ اسی کو علامہ تفتازانیؒ نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرّف بلامِ حقیقت جس کو حقیقتِ معلومہ معینہ فی الذہن کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا اطلاق حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ فرد ذہن میں معہود اور معین ہے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزی ہے اور وہ فرد اس حقیقت کے مطابق ہے جیسا کہ کلی طبعی کا اس کی جزئیات میں سے ایک جزی پر اطلاق ہوتا ہے اور کلی طبعی اس پر محمول ہوتی ہے۔ متن میں لفظ یُطلق کے معنی میں ہے اور اطلاق سے حمل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی جزی پر محمول ہوتی ہے (مثلاً هذا الفرس حیوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزی یعنی ہذا الفرس پر محمول ہے اور زید انسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی زید پر محمول ہے) اسی طرح معرف بلام حقیقت جو حقیقتِ معہودہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے حقیقت کے فرد پر محمول ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ معرّف بلام حقیقت فرد معہود، معین فی الذہن پر اس وقت محمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرّف بلام حقیقت سے نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے یعنی افراد سے قطع نظر حقیقت مراد نہیں ہے جیسا کہ لام جنس میں ہوتا ہے بلکہ وہ حقیقت مقصود ہے جو افراد کے ضمن میں پائی جائے لیکن وہ حقیقت اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے جیسا کہ لام استغراق میں ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے حاصل یہ ہے کہ معرّف بلام حقیقت ہے معہود ذہنی اس وقت مراد ہوگا جبکہ یہ قرینہ موجود ہو کہ یہاں نہ تو لام جنس مراد ہو سکتا ہے نہ لام استغراق مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے تیرے قول ادخل السوق میں بشرطیکہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو۔ بازار کا فرد مبہم اور فرد غیر معین مراد ہے اور السوق کا لام، عہد ذہنی کے لئے ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہاں نہ تو لام حقیقت اور لام جنس مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام استغراق اور لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ لام حقیقت تو اس لئے مراد نہیں ہو سکتا کہ لام حقیقت مراد لینے سے حقیقت سوق میں دخول لازم آئے گا حالانکہ کسی

شی کی حقیقت اور ماہیت میں دخول محال ہے اور لام استغراق مراد لینے کی صورت میں چونکہ سوق کے تمام افراد میں دخول لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اس لئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لاعهد فی الخارج کہکر عہد خارجی کو اصل ہی سے منتفی کر دیا گیا ہے لہٰذا یہ بھی مراد نہ ہوگا اور جب یہ تینوں مراد نہیں ہیں تو لامحالہ وہ حقیقت مراد ہوگی جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یعنی لام عہد ذہنی مراد ہوگا۔اسی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اخاف ان یاکله الذئب کیونکہ الذئب کا لام نہ تو نفس حقیقت من حیث ہی ہی کے لئے ہے کیونکہ شی کی حقیقت آکل نہیں ہوتی ہے بلکہ افراد آکل ہوتے ہیں اور نہ استغراق کے لئے ہے کیونکہ کسی ایک شخص کو ذئب (بھڑیئے) کے تمام افراد کھاجائیں یہ بات ناممکن ہے اور اس جگہ ذئب کا کوئی فرد چونکہ متعین نہیں ہے اس لئے یہ لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہوسکتا ہے اور جب الذئب کا لام مذکورہ تینوں اقسام کے لئے نہیں ہوسکتا ہے تو عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہوگیا۔

وهٰذا فی المعنیٰ کالنکرةِ وإن کان فی اللَّفظِ یجری علیه احکامُ المعارفِ من وقوعه مبتدأ و ذاحالٍ وَوَصْفاً للمعرفةِ وموصوفاً بها ونحوُ ذٰلک وإنَّما قال کالنَّکرةِ لِما بینهما من تفاوُتٍ مَّا وهوأنَّ النَّکرَةِ معْناهُ بعضُ غیرِ مُعَیَّنٍ من جملةِ الحقیقةِ وهٰذا معْناهُ نفْسُ الحقیقةِ وإنَّما تُستَفادُ البعْضیَّةُ منَ القرینةِ کالدُّخولِ والاَکْلِ فیما مرَّ فالمجرَّدُ وذو اللّامِ بالنَّظرِ اِلی القرینةِ سواءٌ وبالنظرِ اِلی انفسهمامختلفانِ ولکونه فی المعنیٰ کالنَّکرةِ وقد یعامَلُ معاملةَ النَّکرةِ ویُوصفُ بالجملةِ کقوله ع ولقد اَمُرُّ علیٰ اللَّئیمِ یَسُبُّنِیْ۔

ترجمہ:اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہے اگرچہ لفظ میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتدا واقع ہونا اور ذوالحال واقع ہونا اور معرفہ کی صفت واقع ہونا اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا اور اسی جیسا اور مصنف نے کالنکرۃ کہا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان تھوڑا سا تفاوت ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں حقیقت کے بعض غیر معین افراد اور اس کے معنی ہیں نفس حقیقت کے اور رہی بعضیت تو وہ قرینہ سے مستفاد ہے جیسے گذشتہ مثالوں میں دخول اور اکل۔پس مجرد عن اللام اور معرف باللام قرینہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں اور چونکہ یہ نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے میں ایسے کمینے آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے۔

تشریح:مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ معرّف بلام عہد ذہنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معنیً نکرہ کے مانند ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نکرہ فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی طرح قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معرف بلام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظوں میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں معرّف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ معرفہ جیسا سلوک کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی ترکیب میں مبتدا واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الذئب فی دارک تیرے گھر میں بھیڑیا ہے۔اور ذوالحال واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے رأیت الذئب خارجامن بیتک میں نے بھیڑیا دیکھا درآنحالیکہ وہ تیرے گھر سے باہر ہے اور معرفہ کی صفت واقع ہوتا ہے جیسے زیدالکریم عندک تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے الکریم الذی فعل کذا فی دارصدیقک وہ کریم جس نے ایسا کیا تیرے دوست کے گھر میں ہے اور اس کے علاوہ معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی کا درجہ دیا جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کالنکرۃ کہا ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ معرف بلام ذہنی نکرہ ہے یعنی معرف بلام عہد ذہنی کو نکرہ کے مشابہ قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ نکرہ کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول فرد غیر معین ہے اور معرف بلام عہد ذہنی کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول حقیقت .... معلوم فی الذہن ہے اور رہی بعضیت

یعنی معرّف بلام عہد ذہنی سے بعض غیر معین کا مراد ہونا تو یہ قرینہ سے مستفاد ہے یعنی یہ بات قرینہ سے معلوم ہوتی ہے معرف بلام عہد ذہنی کا مدلول اور موضوع لہ نہیں ہے پس مجرد عن اللام یعنی نکرہ اور قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے معرف بلام عہد ذہنی دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے فرد غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں کیونکہ معرف بلام عہد ذہنی کا موضوع لہ اور مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے اور نکرہ کا موضوع لہ اور مدلول فرد غیر معین ہے۔ الحاصل دونوں کے درمیان چونکہ تھوڑا سا فرق ہے اس لئے مصنفؒ نے کالنکرۃ کہا اور عین نکرہ قرار نہیں دیا۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام عہد ذہنی چونکہ معنیً نکرہ کے مانند ہے اس لئے کبھی کبھار اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کی جملہ کو صفت بنادیا جاتا ہے درآنحالیکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہے جیسے شاعر کے اس شعر میں:

ولقد امر علیٰ اللئیم یسبنی — فمضیت ثمہ قلت لا یعنینی

اس شعر میں یسبنی جملہ ہے اور معرف بلام عہد ذہنی یعنی اللئیم کی صفت واقع ہے اور اللئیم معرف بلام عہد ذہنی اس لئے ہے کہ یہ معرف بلام حقیقت نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حقیقت اور ماہیت پر مرور نہیں ہوتا ہے اور لام استغراق اس لئے نہیں ہوسکتا ہے کہ لئیم کے تمام افراد پر مرور ناممکن ہے اور شاعر چونکہ اپنے حلم اور بردباری کو ذکر کرنا چاہتا ہے اس لئے لئیم کا کوئی معین فرد بھی مراد نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک مخصوص فرد کے ساتھ علم کا معاملہ کرنا قابل تعریف نہیں ہے۔ بہر حال لام عہد خارجی بھی مراد نہ ہوگا اور جب ان تینوں کی نفی ہوگئی تو لام کا عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہوگیا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ میں ایسے کمینے کے پاس سے گذرتا رہتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے، میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے کا ارادہ کیا ہے یعنی وہ مجھ کو گالیاں نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے کو دیتا ہے۔

وقد یفیدُ المعرَّفُ بالامِ المشاربها اِلیٰ الحقیقةِ الاستغراقَ نحوُ اِنَّ الانسانَ لفی خُسرٍ اُشیرَ باللامِ اِلی الحقیقةِ لٰکنْ لم یقصد بها الماهیة من حیثُ هی هی ولا من حیثُ تحقُّقِها فی ضمنِ بعضِ الافرادِ بلْ فی ضمنِ الجمیعِ بدلیلِ صحة الاستثناءِ الذی شرطهٗ دُخولَ المستثنیٰ منه لو سکتَ عن ذکرِهٖ فاللامُ التی لتعریفِ العهْدِ الذِّهنی اوِ الاستغراقِ هی لامُ الحقیقةِ حُمِلتْ علیٰ ما ذکرنا بحسبِ المقامِ والقرینةِ ولهٰذا قلنا اِنَّ الضَّمیرَ فی قولهٖ وقد یاتی وقد یفیدُ عائدٌ اِلی المعرَّفِ باللامِ المشار بها الی الحقیقةِ ولابُدَّ فی لامِ الحقیقةِ من انْ یقصدَ بها الاشارةُ اِلیٰ الماهیةِ باعتبارِ حضورِها فی الذّهنِ لیتمیَّزَ عنْ اسماءِ الاجناس النَّکراتِ مثلُ الرُّجعیٰ وَرُجُعیٰ واِذا اُعْتُبِرَ الحضورُ فی الذّهنِ فَوَجْهُ اِمْتیازِهٖ عن تعریفِ العهْدِ انَّ لامَ العهْدِ اِشارةٌ الیٰ حِصَّةٍ مُعَیَّنَةٍ من حقیقةٍ واحِداً کانَ او اِثنینِ او جماعة ولامُ الحقیقةِ اِشارة اِلیٰ نفسِ الحقیقةِ من غیرِ نظْرٍ اِلیٰ الافرادِ فلْیَتأمَّلْ۔

ترجمہ: اور کبھی معرف باللام جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے اِنَّ الانسانَ لفی خسر لام سے حقیقۃ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے ماہیت من حیث ہی ہی کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہے بلکہ (اس اعتبار سے کہ) وہ تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہے دلیل اس استثناء کا صحیح ہونا ہے جس کے لئے مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے دخول کی شرط لگائی ہے اگر اس کے ذکر سے سکوت کرے پس وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کیلئے ہے یا استغراق کے لئے جو لام حقیقت ہے محمول کیا جائے گا اس پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس کے قول ویاتی اور یفید کی ضمیر اس معرف باللام کی طرف راجع ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام حقیقت میں ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے۔ تاکہ لام حقیقت اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرُّجعیٰ اور رُجعیٰ اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا تو لام حقیقت کے تعریف عہد سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ

معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو یا جماعت اور لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کی طرف نظر کئے بغیر۔

تشریح: ماتن علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی لام حقیقت کبھی تو حقیقت من حیث ہی کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال باری تعالی کا قول ان الانسان لفی خسر ہے یعنی الانسان میں جو لام ہے اس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس حقیقت سے نفس حقیقت اور ماہیت من حیث ہی ہی مراد نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ تین قسموں میں سے قسم اول میں مراد ہے اور نہ وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسا کہ قسم ثانی میں مراد ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور الانسان میں لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا واجب ہو پس یہاں بھی الا الذین آمنوا کا استثناء صحیح ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ یعنی الا الذین آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنیٰ منہ میں دخول، اس بات کی فرع ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم میں کیونکہ اگر مستثنیٰ منہ میں عموم نہ ہوتا تو اس میں مستثنیٰ داخل نہ ہوتا۔

الحاصل مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے اور عموم استغراق پر دلالت کرتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ الانسان میں لام استغراق کے لئے ہے۔ آپ اس دلیل کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ الانسان کا لام استغراق کے لئے ہے اور یہاں انسان کے تمام افراد مراد ہیں کیونکہ اگر اس لام کو حقیقت اور جنس کے لئے مانا جائے تو الا الذین آمنوا کے ذریعہ افراد کا استثناء درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے اور جب لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے تو افراد کا استثناء کیسے درست ہوگا اور اگر لام کو عہد ذہنی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض غیر معین افراد مراد لئے جائیں تو اس صورت میں چونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول یقینی نہیں ہے اس لئے اس صورت میں بھی استثناء صحیح نہ ہوگا اور جب ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے تو یہ دونوں صورتیں باطل ہونگی کیونکہ اللہ تعالی نے استثناء کیا ہے جو اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر الانسان کے لام کو عہد خارجی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض معین افراد مراد لئے جائیں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ الذین آمنوا ان بعض معین افراد میں داخل نہ ہوں۔ دوم یہ کہ داخل ہوں پہلی صورت میں چونکہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اس لئے استثناء صحیح نہ ہوگا کیونکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کے لئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس طور پر کہ جن بعض کو مراد لیا گیا ہے ان کو مراد لینے پر کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ الحاصل الانسان کا لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الانسان کا لام، جنس، عہد ذہنی اور عہد خارجی تینوں کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو لامحالہ استغراق کے لئے ہوگا اور اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں گے۔

فاللام التی لتعریف الخ سے شارح نے اس بات پر تفریع پیش کی ہے کہ مصنف کے قول وقد یاتی اور وقد یفید میں ضمیر معرف بلام حقیقت کی طرف راجع ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اصل تو لام حقیقت ہی ہے مگر اس کے مدخول سے کبھی تو نفس حقیقت اور ماہیت کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے یعنی تینوں صورتوں میں حقیقت ہی مقصود ہے بعض افراد یا تمام افراد مقصود نہیں ہیں اور رہا لام عہد خارجی تو وہ لام کی مستقل قسم ہے۔ حاصل یہ کہ لام کی صرف دو قسمیں ہیں لام حقیقت اور لام عہد خارجی۔ البتہ لام حقیقت تین صورتوں میں پایا جاتا ہے ایک تو اس صورت میں جب اس کے مدخول سے نفس حقیقت مقصود ہو۔ دوم اس صورت میں جب اس کے مدخول سے بعض افراد غیر

معین کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ سوم اس صورت میں جب تمام افراد کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے وہ دراصل لام حقیقت ہی ہے جس کو قرینہ اور مقام کے اعتبار سے عہد ذہنی یا استغراق پر محمول کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے یاتی اور یفید کی ضمیر کو معرف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے یعنی اس معرف باللام کی طرف راجع کیا ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معرف بلام حقیقت کبھی عہد ذہنی کے لئے آتا ہے اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی پوری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی لام کی مستقل قسمیں نہیں ہیں بلکہ لام کی مستقل قسم تو لام حقیقت ہی ہے البتہ یہ لام حقیقت قرینہ اور مقام کے لحاظ سے ان دونوں کا بھی فائدہ دیتا ہے۔

و لابد فی لام الحقیقۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ اسم جنس نکرہ اگر مصدر ہے تو بلا اختلاف اس کا مدلول اور معنی موضوع لہ قطعی طور پر حقیقت ہوگی جیسے ذکریٰ، بشریٰ، رجعیٰ جیسا کہ اسم جنس معرف بلا اختلاف قطعی طور سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس نکرہ غیر مصدر سے جیسے اسد، رجل وغیرہ تو اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فرد غیر معین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ ماہیت کیلئے موضوع ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے یا تو ماہیت من حیث ہی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا یعنی ایسی ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا جس میں تعین فی الذہن اور حضور فی الذہن کا اعتبار نہ ہو اور یا اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت ذہن میں متعین اور حاضر ہے۔ پس اگر آپ اول کے قائل ہیں تو اسم جنس معرف جیسے الذکریٰ، الرجعیٰ اور اسم جنس منکر جیسے ذکریٰ، رجعیٰ کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماہیت کیلئے موضوع ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان عدم فرق کا قول باطل ہے اس لئے کہ معرف اور منکر کے درمیان فرق ایک بدیہی چیز ہے اور اگر آپ ثانی کے قائل ہیں تو معرف بلام حقیقت اور لام عہد خارجی کے علمی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ حاضر معین فی الذہن کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے لام عہد خارجی علمی پہلے گذر چکا ہے کہ اگر لام سے پہلے معہود اور مشار الیہ نہ صراحتاً مذکور ہو اور نہ کنایۃ بلکہ مخاطب کو اسکا علم ہو تو یہ لام عہد خارجی علمی کہلاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں یعنی لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کرنا مقصود ہے اور رہا معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان عدم فرق کا لازم آنا تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ لام حقیقت کا مشار الیہ حقیقت حاضرہ معینہ فی الذہن ہوتی ہے اور لام عہد خارجی علمی کا مشار الیہ حقیقت معینہ فی الذہن کے افراد میں سے ایک فرد معین ہوتا ہے اور حقیقت اور حقیقت کے فرد کے درمیان فرق ظاہر ہے اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں معرف بلام حقیقت اور اسم جنس منکر مصدر کے درمیان بھی فرق ہو جائے گا اس طور پر کہ معرف بلام حقیقت میں لام سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کے حاضر فی الذہن اور معین فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اسم جنس نکرہ مصدر سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن اور تعین فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی جواب کو شارح نے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ لام حقیقت میں یہ بات ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کا قصد کیا جاتا ہے تا کہ یہ اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے اس لئے کہ اسم جنس نکرہ میں ماہیت کی طرف اشارہ کا قصد تو کیا جاتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ شارح نے معرف بلام حقیقت کی مثال میں الرجعیٰ اور اسم جنس نکرہ کی مثال میں رجعیٰ ذکر کیا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جب معرَّف بلام حقیقت میں حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا ہے تو معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان امتیاز اس طور پر ہوگا کہ لام عہد خارجی سے حقیقت کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ ہوگا وہ فرد ایک ہو یا دو

یا جماعت۔اور لام حقیقت سے افراد کا اعتبار کئے بغیر نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا۔شارح کہتے ہیں کہ یہ بحث بہت اہم ہے اس لئے ذرا محنت کے ساتھ غور کرلو۔

وهو اَیْ الاستغراقُ ضربانِ حقیقیٌّ وهوَ انْ یُرادَ کلُّ فردٍ ممّا یتناوَلهُ اللّفظُ بحسْبِ اللُّغةِ نحوُ عالمُ الغیبِ والشّهَادَةِ ایْ عالمُ کلِّ غیبٍ وشهادةٍ وعُرُفیٌّ وهو انْ یرادَ کل فردٍ مما یتناوله اللّفظُ بحسبِ متفاهِمِ العُرْفِ نحوُ جمع الامیرُ الصّاغةَ ای صاغةَ بلدِهٖ او اطرافِ مملکتِهٖ لانّهُ المفهودُ عرفاً لا صاغةِ الدُّنیا۔

ترجمہ:اور وہ یعنی استغراق کی دو قسمیں ہیں۔حقیقی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ لغت کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیبِ والشهادةِ یعنی ہر غیب و حاضر کا عالم ہے اور عرفی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہوتا ہے جیسے امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا یعنی اپنے شہر یا اپنے اطراف ملک کے سناروں کو کیونکہ عرف میں یہ ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ دینا کے سنار۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقاً استغراق کی دو قسمیں ہیں یعنی استغراق لمسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔استغراق حقیقی تو یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشهادة میں غیب اور حاضر سے وہ تمام افراد مراد ہیں جن کو لفظ غیب اور شہادت لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہیں چنانچہ باری تعالیٰ ہر غیب و حاضر کے عالم ہیں اور استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ عرف کے اعتبار سے شامل ہے مثلاً کسی نے کہا جمع الامیر الصاغة امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا ہے۔یہاں الصاغۃ سے دنیا کے تمام سنار مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے تمام سناروں کو جمع کیا ہے کیونکہ اس طرح کے کلام سے عرفاً یہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

قِیلَ المثال مبنیٌّ علیٰ مذهبِ المازنی والا فاللام فی اسم الفاعلِ عند غیرهٖ موصولٌ وفیه نظرٌ لانّ الخلاف انما هو فی اسم الفاعلِ بعمنیٰ الحدوثِ دون غیرهٖ نحو المؤمنِ والکافرِ والعالمِ والجاهلِ لانهم قالوا هٰذهِ الصلة فعل فی صورةِ الاسمِ فلا بد فیهِ من معنیٰ الحدوثِ ولو سلم فالمرادُ تقسیمُ مطلقِ الاستغراقِ سواءٌ کان بحرفِ التعریفِ او غیرهٖ والموصول ایضاًمما یاتی للاستغراقِ نحو اکرمِ الذین یاتونک اِلا زیداً واِضرب القائمینَ الا عمرواً ۔

ترجمہ:کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب پر مبنی ہے ورنہ انکے علاوہ کے نزدیک اسم فاعل کا لام موصول ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف اس فاعل میں ہے جو حدوث کے معنی میں ہے اس کے علاوہ میں نہیں جیسے المومن،الکافر،العالم،الجاہل،کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہے اس کی صورت میں پس اس میں حدوث کے معنی ضرورت ہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد مطلق استغراق کی تقسیم ہے خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تونک الا زیداً اور اضرب القائمین الا عمرواً۔

تشریح:شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ الصاغة مازنی کے مذہب پر تو استغراق کی مثال ہوگی لیکن جمہور کے مذہب پر نہیں ہوگی کیونکہ جو لام اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اس لام کے بارے میں مازنی کا مذہب یہ ہے کہ وہ لام تعریف کے لئے ہوتا ہے وہ اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتے ہوں یا ثبوت اور دوام پر دلالت کرتے ہوں۔اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا لام الذی کے معنی میں موصول کے لئے ہوتا ہے تعریف کے لئے نہیں ہوتا پس الصاغۃ جو صائغ اسم فاعل کی جمع

ہے جمہور کے مذہب ہے مطابق چونکہ اس کا لام موصول کیلئے ہے نہ کہ تعریف کے لئے اس لئے الصاغۃ استغراق کی مثال نہ ہوگی کیونکہ استغراق لام تعریف کی قسم ہے نہ کہ لام موصول کی۔اور مازنی کے مذہب پر الصاغۃ کا لام چونکہ تعریف کا ہے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال ہوجائے گی۔شارح نے کہا ہے کہ اس قیل پر اعتراض ہے وہ یہ کہ مازنی اور جمہور کے درمیان مطلقا اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف نہیں ہے بلکہ اس اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتا ہو۔یعنی اگر اسم فاعل اور اسم مفعول ایسا ہے جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس پر داخل ہونے والا لام مازنی کے نزدیک تعریف کیلئے ہوگا اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوگا لیکن اگر اسم فاعل اور اسم مفعول دوام وثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہو جیسے مومن، کافر، عالم، جاہل، صائغ تو اس پر داخل ہونے والا لام بالاتفاق تعریف کے لئے ہوگا موصول کیلئے نہ ہوگا لانھم سے شارح نے جمہور کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر داخل ہونے والا لام موصول کے لئے ہوگا تعریف کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو لام بمعنی الذی کا صلہ واقع ہے صورۃً تو اسم ہے لیکن حقیقۃً فعل کے معنی میں ہے چنانچہ اسم فاعل فعل معروف کے معنی میں ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے معنی میں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ لام تعریف فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لہذا وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو اس پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے نہ ہوگا بلکہ موصول کیلئے ہوگا۔

الحاصل فعل کے اندر چونکہ حدوث معتبر ہے اس لئے جو اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں ہونے کی وجہ سے صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا اور حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری اس لئے ہوگا کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول جملہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ فعل کے معنی میں ہو کیونکہ فعل جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں اس وقت ہوگا جبکہ اس میں حدوث کے معنی پائے جاتے ہوں۔الحاصل جو اسم فاعل اور اسم مفعول صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔پس الصاغۃ جو صائغ کی جمع ہے وہ چونکہ ایسا اسم فاعل ہے جو دوام وثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس پر داخل ہونے والا لام جمہور کے نزدیک بھی تعریف کے لئے ہے اور استغراق لام تعریف کی قسم ہے لہذا الصاغۃ جس طرح مازنی کے مذہب پر استغراق کی مثال ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک بھی استغراق کی مثال ہے۔

ولو سلم سے شارح کہتے ہیں اگر یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ مازانی اور جمہور کا اختلاف مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول میں ہے خواہ وہ حدوث کے معنی پر دلالت کریں خواہ ثبوت کے معنی پر۔یعنی مازنی کے نزدیک ان پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے ہوتا ہے اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں مصنفؒ نے مطلقاً استغراق کی تقسیم کی ہے استغراق خواہ لام تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اس کے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تونک الا زیداً ان تمام لوگوں کا اکرام کر جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے۔اس مثال میں الا زیداً کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کے پاس آنے والے تمام لوگ مراد ہیں کیونکہ استثناء اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ مستثنیٰ منہ عام ہو جیسا کہ اضرب القائمین الا عمرواً (تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو مار سوائے عمرو کے) میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل الا عمرواً کا استثناء ہے۔ بہرحال جب مطلق استغراق کی تقسیم ہے اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے تو الصاغۃ کے لام کو اگر موصول کے لئے بھی مان لیا جائے تب بھی یہ مثال جمہور کے مذہب کے مطابق صحیح ہوجائے گی جیسا کہ مازنی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

وَاستغراقُ المرادِ سواءٌ کانَ بحرفِ التَّعریفِ او غیرِہٖ اَشمَلُ من اِستغراقِ المثنیٰ والمجموعِ بمعنیٰ اَنَّہٗ یتناول کلَ واحدٍ من الافرادِ والمثنی یتناول کل اثنین والجمعُ یتناول کلَّ جماعۃٍ بدلیلِ صحّۃِ لارجالَ فی الدَّارِ اِذا کان

فیها رجل او رجلانِ دون لارجلَ فانّه لا یصحُّ اذا کان فیها رجلٌ او رجلانِ وهذا فی النّکِرَةِ المنفیّةِ مسلَّمٌ وامّا فی المعرَّفِ باللّام فلا بل الجمع المعرَّفُ بِلامِ الاستغراقِ یتناول کل واحدٍ من الافرادِ علیٰ ما ذکره اکثرُ ائمّةِ الاصولِ والنحوِ ودلَّ علیهِ الاستقراءُ واشارَ الیهِ ائمّةُ التفسیرِ وقد اَشْبَعْنا الکلامَ فی هٰذا المقامِ فی الشرحِ فلْیُطالع ثَمَّہٗ ۔

ترجمہ: اور استغراقِ مفرد خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابل میں زیادہ شامل ہے بایں معنیٰ کہ وہ افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اور مثنیٰ ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو اس وقت لا رجال فی الدار تو صحیح ہے (لیکن) لا رجل صحیح نہیں ہے کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اور یہ نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے۔ اور بہرحال معرف باللام میں تو تسلیم نہیں ہے بلکہ جمع حرف بلام استغراق افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اس بناء پر کہ اس کو ائمہ اصول اور نحو نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے اور ہم نے اس مقام میں شرح میں بھرپور کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہئے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اسم جنس مفرد جس پر (اداتِ استغراق داخل ہو اداتِ استغراق حرف تعریف ہو یا اس کے علاوہ ہو مثلاً نکرہ پر حرف نفی داخل ہو) تو اس اسم جنس مفرد کا استغراق زیادہ عام اور افراد کو زیادہ مشتمل ہوگا بہ نسبت اس مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے جس پر اداتِ استغراق داخل ہو کیونکہ وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے کوئی فرد خارج نہیں ہوتا اور وہ مثنیٰ جس پر اداتِ استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر دو کو شامل ہوگا اور کسی لفظ کا دو کو شامل ہونا ایک کے خروج کے منافی نہیں ہے یعنی استغراقِ مثنیٰ دو کو تو شامل ہوگا مگر ایک کو شامل نہ ہوگا اسی طرح وہ جمع جس پر اداتِ استغراق داخل ہے وہ جماعت (دو سے زائد) کو تو شامل ہوگا مگر ایک اور دو کو شامل نہ ہوگا۔ پس استغراقِ مفرد چونکہ ہر ہر فرد کو شامل ہے کوئی فرد اس سے خارج نہیں ہے اور استغراق مثنیٰ سے ایک خارج ہے اور استغراق جمع سے ایک اور دو خارج ہے اسلئے استغراقِ مثنیٰ اور استغراق جمع کے مقابلہ میں استغراق مفرد میں عموم اور شمول زیادہ ہوگا مثلاً لا رجال فی الدار اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو اور اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں دو مرد ہوں۔ اور لا رجلین فی الدار اس وقت صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو لیکن مکان میں ایک مرد یا دو مرد ہونے کی صورت میں لا رجل فی الدار کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب مکان میں نہ ایک مرد ہو اور نہ ایک سے زائد مرد ہوں۔

وهذا فی النکرة المنفیة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ استغراقِ مفرد کا استغراقِ مثنیٰ اور استغراقِ جمع کے مقابلہ میں اشمل ہونا نکرہ منفیہ میں تو مسلّم ہے یعنی اگر نکرہ پر حرفِ نفی داخل کر کے استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو واقعی استغراق مفرد، مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل اور اعم ہوگا لیکن اگر حرف تعریف کے ذریعہ استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معرّف بلام استغراق جیسے المسلمین اور المسلمات وغیرہ افراد میں سے ہر ہر کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو نے ذکر کیا ہے اور اس پر استقراء دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے چنانچہ آیت ان المسلمین والمسلمات میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا ہر ہر فرد مراد ہے۔ اسی طرح واللّٰہ یحب المحسنین میں محسنین کا اور علّم آدم الاسماء میں اسماء کا ہر ہر فرد مراد ہے اور جب ایسا ہے تو شمول میں جمع معرف باللام کا استغراق، مفرد کے استغراق کے مساوی ہوا اور جب دونوں کا استغراق برابر ہے تو مصنف کا یہ دعویٰ کرنا کہ مفرد کا استغراق جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل ہے صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع پر جب لام تعریف داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر کے اس کو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے اور مصنفؒ کے کلام میں مفرد سے مراد وہ ہے جو معنیً مفرد ہو خواہ لفظوں میں مفرد ہو یا جمع ہو پس جمع معرف باللام لفظوں میں اگرچہ جمع ہے لیکن

معنیٰ مفرد ہے اور جب جمع معرف باللام معنیٰ مفرد ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مصنفؒ نے اس جمع کے مقابلے میں استغراقِ مفرد کو اشمل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصلی پر باقی ہو اور جمعیت کے معنی باطل نہ ہوئے ہوں۔ بقول علامہ دسوقی اصل بات یہ ہے کہ اگر جمع پر لام تعریف داخل کیا گیا تو جمعیت کے معنیٰ باطل ہوں گے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے علماء معانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معنی پر باقی رہتی ہے اور اس کی جمعیت کے معنی باطل نہیں ہوتے اور علماء اصول ونحو وتفسیر کا خیال یہ ہے کہ لام تعریف کے داخل کرنے سے جمع کی جمعیت ہو جاتی ہے۔ پس مصنفؒ نے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب کی بنیاد پر کہا ہے اور آپ اعتراض کی بنیاد علماء اصول ونحو وتفسیر کے مذہب پر ہے لہذا مصنفؒ پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ میں مطول میں تفصیلی کلام کیا ہے جس کو وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔

وَلَـمـا كان ههنا مظنَّةَ اِعْتراضٍ وهو انَّ افرادَ الاسمِ يَدُلُّ علىٰ وحْدَةِ معناه والاستغراقُ يدلُّ علىٰ تعدُّدِهٖ وهما متنـافيان اجابَ عنه بقولهٖ ولا تَـنـافي بين الاستغراقِ وافرادِ الاسمِ لانَّ الحرفَ الـدالَ علىٰ الاستغراقِ كحرفِ النفي ولتَّعريفِ انما يدخلُ عليهِ اىْ علىٰ الاسمِ المفردِ حالَ كونهٖ مجرداً عنِ الدلالةِ علىٰ معنى الوحدةِ كما انه مـجـردٌ عـن الـدَّلالةِ عـلـىٰ التَعَدُّدِ وامتناعُ وصفِهٖ بنعْتِ الجمعِ للمحافظة علىٰ المشاكل اللفظى ولانَّهٗ اىُ المفردُ الـدَّاخِلُ عليهِ حرفُ الاستغراقِ بـمـعـنـىٰ كلِ فـردٍ لا مـجـمـوعِ الافرادِ ولهٰذا اِمْتَنَعَ وَصْفُهٗ بنعْتِ الجمعِ عندَ الجمهورِ وَاِنْ حَكاهُ الاخفَشُ فى نحوِ الدينارُ الصُّفْرُ والدّرهمُ البيضُ ۔

ترجمہ: اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا وحدتِ معنی پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں ماتن نے اس کا جواب اپنے قول ولاتنـافى الخ سے دیا ہے استغراق اور افرادِ اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ استغراق پر دلالت کرنے والا حرف ایسا ہے جیسا کہ حرف نفی اور حرف تعریف اسم مفرد پر اس حال میں داخل ہوتا ہے کہ وہ وحدت کے معنی پر دلالت سے خالی ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت سے خالی ہوتا ہے اور نعت جمع کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا مشاکلتِ لفظی کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور اس لئے کہ وہ یعنی مفرد جس پر حرف استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں اسی وجہ سے نعتِ جمع کے ساتھ اس کا موصوف ہونا ممتنع ہے جمہور کے نزدیک اگر چہ اخفش نے الـديـنـار الصفر اور الدرهم البيـض جیسی مثالوں میں اس کی حکایت کی ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام محل اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کو داخل کرنا جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ اسم جنس مفرد، مفرد ہونے کی وجہ سے معنی واحد پر دلالت کرتا ہے اور اداتِ استغراق جو اس پر داخل ہے وہ معنی کے متعدد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور وحدت اور تعدد کے درمیان چونکہ منافات ہے اس لئے یہ بات ممتنع ہے کہ شئی واحد، حالتِ واحدہ میں واحد بھی ہو اور متعدد بھی ہو پس اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق داخل کرنے کی وجہ سے چونکہ یہ امتناع لازم آتا ہے اس لئے اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا۔ مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ وحدت اور تعدد کے درمیان منافات تو تسلیم ہے لیکن اداتِ استغراق جو تعدد کا فائدہ دیتا ہے اسم جنس مفرد پر اس وقت داخل ہوگا جبکہ اس کو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنی سے خالی کیا جائے گا پھر اس پر اداتِ استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامت تثنیہ اور علامت جمع اس وقت داخل ہوتی ہے جبکہ مفرد کو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی مفرد میں جب وحدت کے معنی تھے تب اس پر اداۃِ استغراق داخل نہیں تھا اور جب اداۃ استغراق داخل کیا گیا تب اس میں وحدت کے معنی نہیں رہے تھے اور جب ایسا ہے تو اسم جنس مفرد پر اداۃ استغراق داخل کرنے سے

اجتماع متنافیین لازم نہیں آئے گا۔اور جب اجتماع متنافیین لازم نہیں آیا تو اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کا داخل کرنا جائز ہوگا۔

وامتناع وصفه الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اداتِ استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے معنیٰ سے خالی ہوجاتا ہے اس لئے وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے صرف تعدد پر دلالت کرے گا اور جو کلمہ متعدد پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلاً **جاء نی الرجل العالمون** کہنا جائز ہو حالانکہ نحویوں نے اس کو ممتنع قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نحاۃ نے محض مشاکلت لفظی کی حفاظت کے خاطر اس سے منع کیا ہے یعنی اسم جنس مفرد، اداتِ استغراق داخل ہونے کے باوجود چونکہ لفظوں میں مفرد ہے اس لئے اگر جمع کو اس کی صفت بنادیا گیا تو موصوف اور صفت لفظوں میں ہم شکل نہیں رہیں گے پس موصوف اور صفت کو لفظوں میں ہم شکل کرنے کے لئے نحویوں نے جمع کو اس کی صفت بنانے سے منع کردیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے وہ کل فرد فرد کے معنیٰ میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنیٰ میں نہیں ہوتا۔ کل فرد فرد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ علی سبیل البدلیت ایک ایک فرد پر اس طرح دلالت کرے گا کہ جب ایک فرد پر دلالت کریگا تو دوسرا فرد اس کے ساتھ معتبر نہ ہوگا یعنی لفظ جن تمام افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا لیکن یکے بعد دیگرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور سے سب پر دلالت نہ کریگا اور مجموعہ افراد کے معنیٰ معنیٰ میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنیٰ میں نہیں ہوتا۔ کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد وحدت کے منافی ہے۔ پس وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنیٰ میں ہے اور کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے اس لئے اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اجتماع متنافیین کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح نے کہا ہے کہ وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنیٰ میں ہے اس لئے جمہور نحات کے نزدیک جمع کو اس کی صفت بنانا ممتنع ہے اگرچہ اخفش نحوی نے **الدینار الصُفر اور الدرهم البیض** میں الدینار اور الدرہم مفرد مستغرق کی صفت میں الصفر اور البیض جمع کا لانا نقل کیا ہے یعنی اخفش نے بعض عرب سے ان کا یہ قول **اهلک الناس الدینار الصفر اور الدرهم البیض** نقل کیا ہے اور اس قول میں مفرد مستغرق کی صفت جمع کو بنایا گیا ہے۔

وَبالاضافةِ اىْ تعْريفُ المسنداليهِ باضافتهِ الىٰ شئٍ من المعارفِ لانها اىْ الاضافةَ اَخصَرُ طريقٍ اِلىٰ اِحضارهِ فى ذهنِ السَّامعِ نحو ع هوایَ اىْ مَهْوِیَ وَهذا اَخصَرُ من الذى اهواهُ ونحوَ ذٰلکَ والاختصارُ مطلوبٌ لضيقِ المقامِ وفرطِ السَّامَّةِ لكونهٖ فى السِّجنِ والجيبُ على الرَّحيلِ مع الرَّكبِ اليمانينَ مصْعِد اىْ مبعِدٌ ذاهبٌ فى الارضِ وتمامُهٗ ع جنيبٌ وجُثْمَانى بمكةَ مُوثقُ الجنيبُ المجنوبُ المسْتَتبِعُ والجُثمانُ الشَّخصُ والموثقُ المقيدُ و لفظِ البيتِ خبرٌ ومعناهُ تأسُّفٌ وتَحَسُّرٌ۔

ترجمہ: اور اضافت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانا معرفوں میں سے کسی کی طرف اضافت کرکے اس لئے کہ اضافت مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے میرا محبوب اور یہ **الذی اهواه** وغیرہ سے مختصر طریقہ اور اختصار مطلوب ہے مقام کی تنگی اور شدت رنج کی وجہ سے کیونکہ شاعر قید خانہ میں ہے اور اس کا محبوب عازم سفر ہے یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز جارہا ہے اور تمام شعر یہ ہے میرا جسم مکہ میں مقید ہے جنیب بمعنی مجنوب تابع اور جثمان، شخص اور موثق، مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کے معنی ہیں تأسف اور تحسّر۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں یعنی کسی معرفہ کی طرف اضافت کرکے مسندالیہ کو معرفہ بنادیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو مختصر طریقہ پر حاضر کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ اضافت کے ذریعہ جملہ مختصر طریقہ پر پورا ہوجاتا ہے جیسے ۔ **هوای مع الركب اليمانين مصعد** اور دوسرا مصرعہ یہ ہے جنیب وجثمان بمکۃ موثق،

یعنی میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جا رہا ہے اور وہ مجنوب ہے یعنی لوگ اس کے پیچھے پیچھے جا رہے ہیں اور میرا جسم مکہ میں مقید ہے۔ اس شعر میں ہوایَ مسند الیہ اضافت کے ساتھ معرفہ ہے اگر یہاں مسند الیہ اضافت کے بجائے موصول کے ساتھ معرفہ ہوتا اور یوں کہا جاتا الذی اھواہ یا من اھواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی تو اس میں اتنا اختصار نہ ہوتا جتنا کہ اضافت میں ہے پس اسی اختصار کے پیش نظر مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور یہاں اختصار مطلوب بھی ہے اس لئے کہ شاعر قید خانہ میں ہے اور محبوب پا بر کاب ہے اور ایسی حالت میں انسان چونکہ شدت رنج میں مبتلا ہوتا ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے لمبی بات کا موقعہ نہیں ہوتا اس لئے آدمی مختصر بات پر اکتفاء کرنا چاہتا ہے۔ یہ شعر لفظوں میں اگر چہ خبر ہے لیکن معنیٰ انشاء ہے کیونکہ اس شعر میں محبوب کی جدائی پر افسوس اور حسرت کا اظہار کیا گیا ہے۔

اس جگہ مصنف مصنف کے کلام پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا اضافت کو تعریف کے تمام طریقوں میں سے مختصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ اضافت میں موصول کے مقابلہ میں تو اختصار ہے لیکن علم، ضمیر، اسم اشارہ، اور معرف باللام میں معاملہ برعکس ہے یعنی ان طریقوں میں اضافت کے مقابلہ میں زیادہ اختصار ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اضافت کو دوسرے تمام طرق تعریف کے مقابلہ میں اخصر قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ اضافت تعریف کے طریقوں میں مختصر طریقہ ہے مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے سلسلہ میں بشرطیکہ مسند الیہ اس وصف کے ساتھ متصف ہو جس کا متکلم نے ارادہ کیا ہے۔ ذاتِ مسند الیہ کو حاضر کرنے کے سلسلہ میں اضافت مختصر طریقہ نہیں ہے چنانچہ مذکورہ شعر میں متکلم نے یہ ارادہ کیا ہے کہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں حاضر ہو اس وصف کے ساتھ کہ مسند الیہ اس کا محبوب ہے پس اضافت کے ساتھ چونکہ متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اس لئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور اگر مسند الیہ کو ضمیر یا اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ھوَ یا ھذا مع الرکب الیمانین تو متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوتا یعنی یہ نہ معلوم ہوتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا نہیں اور اگر علم کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور مثلاً یوں کہا جاتا حامد مھوی تو اس صورت میں اگر چہ متکلم کا مقصود حاصل ہو جاتا لیکن کلام غیر اخصر ہوتا اور اگر معرَّف باللام ہوتا تو یہ جار مجرور کے واسطے سے مفید غرض ہوتا چنانچہ یوں کہا جاتا المحبوب لی اور یہ اضافت کی بہ نسبت غیر اخصر ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ متکلم مختصر طریقہ پر سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اس وصف کے ساتھ حاضر کرنا چاہتا ہو جو اس کا مقصود ہے جیسا کہ مذکورہ شعر میں متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے کہ جانے والا میرا محبوب ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اردو میں اس کی مثال۔ تیرا ہے مکان کعبہ ایمان کے برابر... یہاں تیرا مکان کے بجائے اگر وہ مکان جو تیری ملک ہے۔ کہتے تو یہ اختصار نہ ہوتا۔

(**فوائد**) شارح نے شعر کے الفاظ کو حل کرتے ہوئے ہوایَ کی تفسیر مھویَ سے کی ہے مھوِیّ میں تین یاء ہیں اس طور پر کہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اس کی اصل ہے مھـوُوْیـیٌ پہلا واؤ تو عین کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسرا واؤ مفعول کا واؤ ہے اور پہلی یاء لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسری یاء متکلم کی ہے پس چونکہ دوسرا واؤ ساکن ہے اور پہلی یاء متحرک ہے اس لئے واؤ کو یاء سے بدل کر یا میں ادغام کر دیا اور یاء کی مناسبت کی وجہ سے پہلے واؤ کو کسرہ دیدیا گیا چنانچہ اب مھوِیّ ہو گیا۔ مُبْعِد بکسر العین ابعد لازم سے ہے دور ہونیوالا۔ جنیب، مجنوب کے معنی میں ہے اور مجنوب وہ شخص ہے جس کے پیچھے لوگ چلیں اور اس کو اپنے آگے رکھیں۔ شاعر نے اس بات سے کنایہ کیا ہے کہ محبوب کو قافلہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ عثان سے شخص اور شاعر کی ذات مراد ہے، موثق، مقید کے معنی میں ہے۔

اَوْ لتضمُّنِها اى لتضمن الاضافةِ تعظيماً لشانِ المضافِ اليهِ اوْ المضافِ او غيرِهما كقولكَ في تعظيمِ اليهِ عبدِىْ حضرَ تعظيماً لكَ بانَّ لكَ عبداً اوْ في تعظيمِ المضافِ عبدُ الخليفةِ رَكِبَ تعظيماً للعبدِ بانَّهُ عبدُ

للخلیفةِ و فی تعظیمِ غیرِ المضافِ والمضافِ الیهِ عبدُ السلطانِ عندیٰ تعظیماً لمتکلمٍ بانَّ عبدالشیطانِ عِندہ وھو وانْ کان المضافُ الیهِ لکنَّہٗ غیرُ المسندالیه المضافُ وغیرُ مَااُضیفَ اِلیهِ المسندالیهِ وھٰذا معنیٰ قولهٖ اوغیرِ ھماَ ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر (اس میں) تیری تعظیم ہے بایں طور کہ تیرا کوئی غلام ہے اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدالخلیفة رکب (اس میں) غلام کی تعظیم ہے بایں طور کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدالسلطان عندی (اس میں) متکلم کی تعظیم ہے بایں طور کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور متکلم (یاءِ متکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسندالیہ مضاف اور مسندالیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول اور غیرہما کے یہی معنی ہیں۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اس لئے لایا جاتا ہے کہ اس اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ کی یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے۔ تعظیم مضاف الیہ کی مثال جیسے عبدی حضر ،امیر غلام حاضر ہو گیا۔ اس مثال میں مضاف الیہ یعنی متکلم کی تعظیم ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا شخص ہے جس کے پاس غلام ہیں اور تعظیم مضاف کی مثال عبدالخلیفة رکب اس مثال میں مضاف یعنی غلام کی تعظیم ہے اس طور پر کہ یہ بادشاہ کا غلام ہے کسی ایرے غیرے کا غلام نہیں ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی مثال عبدالسلطان عندی ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا معزز اور معظم آدمی ہے جس کے پاس بادشاہ کے غلام کی آمد ورفت ہے۔

وھو وان کان سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یاءِ متکلم عند کا مضاف الیہ ہے لہٰذا یہ تعظیم مضاف الیہ کی مثال ہوئی نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول او غیرھما سے مراد غیر مسندالیہ مضاف اور غیر مسندالیہ مضاف الیہ ہے مطلق غیر مضاف اور غیر مضاف الیہ مراد نہیں ہے یعنی غیرہما سے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ مسندالیہ مضاف ہو اور نہ مسندالیہ مضاف الیہ ہو۔ پس عندی کا یاءِ متکلم جس کی تعظیم مقصود ہے اگرچہ عند کا مضاف الیہ ہے لیکن مسندالیہ نہیں ہے لہٰذا یہ غیر مسندالیہ مضاف بھی ہے اور غیر مسندالیہ مضاف الیہ بھی ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اَوْ لِتضمُّنِھا تحقیراً للمضافِ نحوُ وَلَدُ الحجَّامِ حاضرٌ اوْ للمضافِ الیهِ نحو ضاربُ زیدٍ حاضرٌ او غیرِھما نحوُ وَلدُ الحجَّامِ جلیسُ زیدٍ او لاغنائِھا عَنْ تفصیلٍ مُتَعذرٍ نحو اِتَّفقَ اھْلُ الحقِ علیٰ کذا او متعسرٍ نحوُ اھل البلدِ فعلوا کذا او لانه یمْنعُ عن التفصیلِ مانعٌ مثلُ تقدِیمِ البعْضِ علیٰ البعضِ نحوُ عُلماءَ البَلَدِ حاضِرونَ اِلیٰ غیرِ ذٰلکَ من الاعتباراتِ ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولدالحجام حاضرٌ یا مضاف الیہ کی تحقیر کو جیسے ضارب زید حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولدالحجام جلیس زید ۔یا اس لئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفق اھل الحق علیٰ کذا یا دشوار تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اھل البلد فعلوا کذا یا اس لئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے مثلاً بعض کو بعض پر مقدم کرنا جیسے علماء البلد حاضرون اور اس کے علاوہ دیگر اعتبارات ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اس لئے لاتے ہیں کہ اس اضافت سے مضاف کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولدالحجام حاضر میں، ولد مضاف کی تحقیر مقصود ہے کہ یہ حجام کا بیٹا ہے یا مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ضارب زید حاضر زید کو مارنے والا حاضر ہے اس مثال میں زید مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہے اس طور پر کہ وہ مضروب ہے۔ یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام جلیس زید (حجام کا بیٹا زید کا ہم نشین ہے) میں زید (جو نہ مسندالیہ مضاف ہے اور نہ

مسندالیہ مضاف الیہ ہے) کی تحقیر مقصود ہے کہ وہ اتنا گھٹیا آدمی ہے کہ اس کی مجالست حجام کے بیٹے سے رہتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اضافت کیساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے کہ مسندالیہ کی تفصیل کرنا عادتاً محال ہوتا ہے اور اضافت تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے مثلاً آپ نے کہا اتفق اهل الحق علیٰ كذا اہل حق نے اس بات پر اتفاق کیا ہے پس دنیا کے تمام اہل حق کی نام بنام تفصیل کرنا اور ان کو شمار کرنا چونکہ عادتاً ناممکن ہے اسلئے اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کر کے اہل الحق کہد یا اور کبھی مسندالیہ کی تفصیل کرنا محال تو نہیں ہوتا البتہ دشوار ہوتا ہے۔ پس اس دشواری سے بچنے کیلئے اضافت کیساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے اهل البلد فعلوا كذا شہر کے تمام لوگوں کا تفصیل کے ساتھ نام بنام ذکر کرنا محال تو نہیں لیکن دشوار ہے پس اس دشواری سے بچنے کے لئے اہل البلد اضافت کے ساتھ ذکر کر دیا گیا اور کبھی چونکہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو جاتی ہے اس لئے بھی مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً کسی سلسلہ میں چند علماء کا ذکر کرنا ہے اب اگر ان کا نام بنام ذکر کیا جائے تو یہ سوال ہوگا کہ کس کا پہلے ذکر کریں اور کس کا بعد میں پس اس الجھن سے بچنے کے لئے اضافت کیساتھ کہد یا جاتا ہے علماء البلد حاضرون ان کے علاوہ اور بھی ایسے اعتبارات ہیں جن کی وجہ سے مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

وَاَمَّا تنكيرُهُ ای تنكيرُ المسنداليهِ فللافرادِ ای للقصدِ الیٰ فردٍ مما يصْدُقُ عليهِ اسْمُ الجنسِ نحو وجآء رجلٌ منْ اَقْصَى المدينةِ يسْعیٰ اَوْ النّوعيةِ ای للقصْدِ الیٰ نوعٍ منهُ نحوُ وَعلیٰ ابصارِهم غشاوَةٌ ای نوعٌ من الاغطيَةِ وَهُوَ غطاءُ التَّعامیٰ عَنْ اٰياتِ اللّٰهِ تعالیٰ وفی المفتاحِ انّه للتّعظيمِ ای غشاوةٌ عظيمةٌ او التّعْظيمِ او التحقيرِ كقولهِ شعرٌ لهُ حاجِبٌ ای مانعٌ عظيمٌ عن كلِ امرٍ يشينهُ ای يعيبهُ وليسَ لهُ عن طالبِ العُرْفِ حاجِبٌ ای مانعٌ حقيرٌ فكيفَ بالعظيمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسندالیہ کو نکرہ لانا سو وہ افراد کی وجہ سے ہے یعنی جن افراد پر اسم جنس صادق آتا ہے ان میں سے ایک فرد کا قصد کرنے کے لئے ہے جیسے ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا یا نوعیت کے لئے یعنی اس لئے کہ اس کی ایک نوع مقصود ہے اور جیسے ان کی آنکھوں پر پردہ ہے یعنی ایک قسم کا پردہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیات سے اندھے پن کا پردہ ہے اور مفتاح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے یا تعظیم یا تحقیر کے لئے ہے جیسے اس کا قول ممدوح کے لئے بڑا مانع ہے ہر اس چیز سے جو اس کو عیب لگائے اور ممدوح کے لئے طالب احسان سے ادنیٰ مانع نہیں ہے پس بڑا مانع کیسے ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ نے مسندالیہ کو معرفہ لانے کی وجوہ اور نکات بیان کرنے کے بعد یہاں سے مسندالیہ کو نکرہ لانے کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مسندالیہ خواہ مفرد ہو خواہ تثنیہ ہو خواہ جمع ہو اس کو نکرہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ نکرہ کے افراد میں سے کسی ایک فرد پر حکم لگانا مقصود ہو یعنی اسم جنس منکر جن افراد پر صادق آتا ہے جب ان میں سے ایک فرد غیر معین پر حکم لگانا مقصود ہو تو مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے اگر نکرہ مفرد ہے تو اس کے مفہوم کا ایک فرد مقصود ہوگا اور اگر تثنیٰ ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی دو مقصود ہوں گے اور جمع ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی جماعت مقصود ہوگی جیسے جاء رجل من اقصى المدينة يسعیٰ میں رجل جو مسندالیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے ایک فرد مراد ہے یعنی شہر کے کنارے سے ایک آدمی آیا، دو یا تین آدمی نہیں آئے۔ اس آیت میں رجل سے ایک مومن آدمی مراد ہے جس کا تعلق آل فرعون سے تھا۔ مدینہ سے فرعون کا شہر مراد ہے جس کا نام بقول صاحب جلالین مَنف ہے لیکن یہ شہر اس وقت ویران ہے منف نام کا ایک شہر اس وقت بھی مشہور ہے جو ملک جیزہ میں ہے مگر یہ منف شہر وہ نہیں ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو نکرہ سے ایک قسم کا پردہ مراد ہے اور وہ ایک قسم کا پردہ اللہ کی آیات سے اندھا ہونے کا پردہ مراد ہے اردو میں اس کی مثال

ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جُدا نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا

اس میں ہر اک گل نکرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ پھول کی ہر اک نوع کا رنگ و عالم جدا ہے مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے کہ نکرہ سے فرد مقصود ہوتا ہے اور اب کہتے ہیں کہ نوع مقصود ہے یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہوں گی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ تو وحدت پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت شخصیہ (۲) وحدت نوعیہ پس نکرہ جس طرح وحدت شخصیہ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وحدت نوعیہ پر بھی دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام کہ غشاوۃ کی تنکیر نوعیت کے لئے ہے زمخشری کی تفسیر کشاف میں مذکور ہے لیکن مفتاح العلوم میں یہ کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر ایک بڑا پردہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مفتاح العلوم میں جو کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اولیٰ ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ادراک سے ان کے حال کے بُعد کو بیان کرنا ہے۔ یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تنکیر کا تعظیم کے لئے ہونا یعنی غشاوۃ کا عظیم ہونا اس مقصد پر زیادہ دال ہے اور اس مقصد کو بھرپور طریقہ سے ادا کرنے والا ہے اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مصنف کے کلام اور مفتاح العلوم کے کلام میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ غشاوۃ عظیمہ مطلق غشاوۃ کی ایک نوع ہے پس مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر غشاوۃ کی ایک نوع پڑی ہوئی ہے اور وہ غشاوۃ یعنی آیات خداوندی سے اندھا ہونا اور جب ایسا ہے تو غشاوۃ کی تنکیر نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہوگی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو کبھی اس لئے نکرہ لایا جاتا ہے تا کہ وہ مسندالیہ کے معنی کی تعظیم کا فائدہ دے یا تحقیر کا فائدہ دے جیسے

لہ حاجب عن کل امر یشینہ	ولیس لہ عن طالب العرف حاجب

ممدوح کے لئے ہر ایسے امر سے جو اس کو عیب لگائے عظیم مانع ہے اور طالب احسان سے اس کے لئے معمولی سا مانع بھی نہیں ہے یعنی ممدوح کے لئے ہر عیب لگانے والی شے سے ایک بڑا مانع ہے کہ عیب اس تک پہنچ ہی نہیں سکتا ہے اور احسان طلب کرنے والے کے واسطے اس کے لئے معمولی سی رکاوٹ بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑی رکاوٹ ہو پہلے مصرعہ میں حاجب مسندالیہ نکرہ ہے اور اس کی تنکیر (تنوین) تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے مصرعہ میں حاجب مسندالیہ نکرہ ہے مگر اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے۔ اردو میں نکرہ کے تعظیم کے لئے ہونے کی مثال

بستر رنج و کنج تنہائی	رات کیا آئی اک بلا آئی

یہاں اک بلا نکرہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بڑی بلا آئی۔

اَوِ التَّنْكِيرِ كَقَولِهِم وإنَّ لهُ لإبلاً وإنَّ لهُ لغنماً اَوْ التَّقْلِيلِ نحوُ ورِضوانٌ مِّنَ اللّهِ اَكبرُ والفرقُ بينَ التَّعْظِيمِ والتَّكْثِيرِ اَنَّ التَّعْظِيمَ بحسبِ ارْتفاعِ الشَّانِ وعُلوِ الطَّبَقَةِ والتَّكْثِيرَ باعتبارِ الكَمِّيَّاتِ والمقادِيرِ تحقيقاً كما في الابِلِ اَوْ تقديراً كما في الرِّضوانِ وكذا التَّحقيرُ والتقليلُ وللاشارةِ الىٰ انَّ بَيْنَهما فرقاً قال وقد جاءَ التَّنكِيرُ للتعظيمِ والتَّكثيرِ نحوُ وإنْ يُكذِّبوكَ فقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ من قبلكَ اىْ ذو وعددٍ كثيرٍ هٰذا ناظرٌ اِلىٰ التَّكْثيرِ او ذوُوْا اياتٍ عظامٍ هٰذا ناظرٌ اِلىٰ التعظيمِ وقد يكونُ للتحقيرِ والتقليلِ نحو حصل لي منه شئٌ اىْ حقيرٌ قليلٌ۔

ترجمہ: یا (مسندالیہ کو نکرہ) تکثیر کے لئے لاتے ہیں جیسے ان کا قول اور اس کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کے لئے ہے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم اور تکثیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقاً جیسے ابل میں یا تقدیراً جیسے رضوان میں اور ایسے ہی تحقیر اور تقلیل۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے مصنف نے کہا کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی تکذیب کی جا چکی ہے یہ معنی تکثیر کے لحاظ سے ہیں یا بڑی بڑی

نشانیوں والوں کی تکذیب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تحقیر و تقلیل دونوں کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر اور قلیل۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے تکثیر کا فائدہ دینے کے لئے جیسے عرب کا قول ہے وان لـه لابلاً وان لـه لغنما اس کے پاس بہت بڑی تعداد میں اونٹ بھی ہیں اور بکریاں بھی ہیں۔ اس مثال میں ابلا اور غنما اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسندالیہ ہیں اور نکرہ ہیں اور دونوں جگہ تنکیر مفید تکثیر ہے جیسے اردو میں

ہے اس مملکت کی عجب گل زمین کہیں پھول یاں کے سے ہوتے نہیں

اس شعر میں پھول نکرہ اظہار کثرت کے لئے ہے یعنی یہاں پھول انتہائی کثرت سے ہوتے ہیں۔ اور کبھی مسندالیہ کی تنکیر تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے ورضوان من اللّٰہِ اکبر اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی ہر چیز سے بڑی ہے اس مثال میں رضوان مسندالیہ نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تقلیل کے لئے ہے۔ جیسے اردو میں

یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکرِ کثیر کچھ نو جواں ہیں طفل ہیں کچھ اور کچھ ہیں پیر

یہاں کچھ نو جوان نکرہ اظہارِ قلت کے لئے ہے۔

والفرق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ کا حاصل یہ ہے کہ تعظیم اور تحقیر کے ذکر کے بعد تکثیر اور تقلیل کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تکثیر ہی کا دوسرا نام تعظیم ہے اور تقلیل کا دوسرا نام تحقیر ہے پس تعظیم کے بعد تکثیر کا ذکر اور تحقیر کے بعد تقلیل کا ذکر خواہ مخواہ کا تکرار ہے جو فصاحت کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعظیم اور تکثیر دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے چنانچہ تعظیم، علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے قبیل سے ہے۔ کم کی دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل معدودات میں ہوتا ہے اور کم متصل معدودات کے علاوہ میں ہوتا ہے مثلاً مکیلات اور موزونات میں ہوتا ہے۔ شارح کی عبارت میں کمیات سے مراد کم منفصل ہے اور مقادیر سے مراد کم متصل ہے کم منفصل میں تکثیر کی مثال جیسے آپ کہیں ایک سو درخت پچاس درختوں سے زائد ہیں اور کم متصل کی مثال جیسے آپ کہیں دس رطل گھی آٹھ رطل گھی سے زائد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکثیر کمیت کے اعتبار سے کبھی تو تحقیقاً ہوتی ہے جیسا کہ اونٹوں میں سے اور کبھی تقدیراً ہوتی ہے جیسا کہ رضوان میں ہے کیونکہ رضا اور خوشنودی معنی ہے لہٰذا اس کے لئے افراد مقدر مانے جائیں گے اور پھر ان افراد مقدرہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر متحقق ہوگی۔ یہ ہی فرق تحقیر اور تقلیل میں ہے یعنی تحقیر کیفیات کے قبیل سے ہے اور تقلیل کمیات کے قبیل سے ہے اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر کے لئے آتی ہے۔ مصنف نے تعظیم اور تکثیر کو چونکہ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے اس لئے مصنف کے نزدیک ان دونوں میں مغایرت ہوگی اور یہ دونوں الگ الگ دو چیزیں ہوں گی جیسے باری تعالیٰ کا قول وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک میں رسل کی تنوین جو تنکیر پر دلالت کرتی ہے تکثیر کے لئے بھی ہے اور تعظیم کے لئے بھی تکثیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تعظیم کی صورت میں ترجمہ ہوگا آپ سے پہلے بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تنکیر کبھی تحقیر اور تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے حصل منه شیٔ میں شئی کی تنکیر تحقیر اور تقلیل کے لئے ہے تحقیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے معمولی سی چیز حاصل ہوئی ہے اور تقلیل کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔

ومن تنکیرِ غیرِہٖ اَیْ غیرَ المسندالیہِ للافرادِ اَوْ النَّوعِیَّۃِ نحوُ واللّٰہُ خلقَ کُلَّ دابَّۃٍ من مآءٍ اَیْ کل فردٍ من

افرادِ الدَّوابِ من نطفةٍ معيَّنةٍ هي نُطفَةُ اَبيهِ المختصَّةِ به و كل نوعٍ من انواعِ الدَّوابِ من نوعٍ من اَنواعِ المياهِ وهو نوعُ النُّطفَةِ الَّتي تختصُّ بذٰلكَ النَّوعِ من الدَّوابِ وَ منْ تَنْكيرِ غيرِهٖ لِلتَّعْظِيمِ نَحْوُ فأذنوا بحرْبٍ مَنَ اللّٰهِ وَرَسولِهٖ اَيْ حرْبٍ عظيمٍ ۔

ترجمہ: اور غیر مسند الیہ کا نکرہ لانا افراد اور نوعیت کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی دواب کے افراد میں سے ہر فرد کو نطفہ معینہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور دواب کی انواع میں سے ہر نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کو پیدا کیا ہے اور وہ نطفہ کی وہ نوع ہے جو دواب کی اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر مسند الیہ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسند الیہ کو افراد (ایک فرد غیر معین) اور نوعیت کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسند الیہ کو بھی ان اغراض کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے یعنی غیر مسند الیہ کو نکرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدتِ شخصیہ مقصود ہوتی ہے اور کبھی وحدتِ نوعیہ مقصود ہوتی ہے مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے واللّٰہ خلق کل دابة من ماء اس آیت میں دابہ، اور ماء دونوں غیر مسند الیہ ہیں کیونکہ دابۃ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور ماء منْ جار کی وجہ سے مجرور ہے اور دونوں نکرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو نکرہ لا کر افراد یعنی وحدتِ شخصیہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدت نوعیہ بھی، وحدتِ شخصیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دابّۃ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور ماء یعنی نطفہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آدم، حواء اور عیسیٰ اور کیڑے مکوڑے مٹی سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ نطفہ سے لہذا کل دابة من ماء کہنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام غالب پر محمول ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے پس اکثر کو کل کے مرتبہ میں اتار کر کل دابة من ماء کہہ دیا گیا۔

وحدت نوعیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے مثلاً نوع انسان کو نطفہ کی اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی انسان کو اونٹ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اور بکری کی نوع کو اس نطفہ سے پیدا کیا ہو نطفہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ نطفہ کی ایک نوع سے دواب .... کی ایک ہی نوع کو پیدا کیا گیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ نطفہ جو نوع حمار کے ساتھ مخصوص ہے اس سے حمار بھی پیدا ہوتا ہے اور خچر بھی پیدا ہوتا ہے چنانچہ گدھا جب گدھی سے جفتی کرتا ہے تو حمار پیدا ہوتا ہے اور جب گھوڑی سے جفتی کرتا ہے تو گھوڑی کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے اور حمار اور خچر دو الگ الگ نوع ہیں لہذا نطفہ کی ایک نوع سے دواب کی دو نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوع ماء سے مراد صرف مذکر یا صرف مؤنث کا نطفہ نہیں ہے بلکہ نوع ماء سے مراد وہ نطفہ ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے پانی سے ملکر تیار ہوتا ہے پس جب حمار اور گدھی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع حمار پیدا ہوگی اور جب حمار اور گھوڑی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع بغل پیدا ہوگی اور جب ایسا ہے تو نطفہ ایک نوع سے دواب کی ایک نوع کا پیدا ہونا ثابت ہو گیا۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی غیر مسند الیہ کو نکرہ لا کر اسکی تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فأذنوا بحرب من اللّٰهِ ورسولهٖ اس آیت میں حربٍ چونکہ باء جار کا مجرور ہے اسلئے غیر مسند الیہ ہے اور نکرہ بھی ہے اور اس سے مراد حربِ عظیم ہے یعنی اللہ اور اسکے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو۔ اس آیت سے موجبِ حرب یعنی ربا سے روکنا مقصود ہے لہذا مقام کا تقاضہ یہ ہے کہ ربوا سے زیادہ سے زیادہ نفرت دلائی جائے اور زیادہ سے زیادہ ڈرایا جائے اور اسکے مناسب یہ ہے کہ حرب کو حربِ عظیم پر محمول کیا جائے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہاں حرب سے مراد حربِ عظیم ہے۔

(فوائد) خچر کے بارے میں یہ یاد رکھئے کہ کبھی گدھے اور گھوڑی کے جفتی کرنے سے خچر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گھوڑے اور گدھی کے جفتی کرنے سے خچر پیدا ہوتا ہے پہلی صورت میں خچر کا جھوٹا پاک ہوگا اور دوسری صورت میں مکروہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ باپ کا پس پہلی صورت میں خچر گھوڑی کے تابع ہوگا اور دوسری صورت میں گدھی کے تابع ہوگا۔ واللہ اعلم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلِلتَّحقِيرِ نحو وإنْ نَظُنُّ اِلا ظَنّاً اىْ ظنا حقيراً ضعيفاً اِذالظَّنُّ مما يقبلُ الشدة و الضعفَ فالمفعولُ المطلق ههُنا لِلنوعيةِ لا للتَّاكيدِ وبهٰذا الاعتبارِ صحَّ وقوعهُ بعدَ الاستثناءِ مفرَّغاً مع امتناعِ ما ضربْتُهُ الاضرباً علىٰ انْ يكونَ المصدرُ للتَّاكيدِ لانَّ مصدر ضربْتُهُ لا يحتملُ غيرَ الضَّرْبِ حتىٰ يصحَّ الاستثناءُ والمستثنىٰ منه يجبُ ان يكونَ متعَدِّداً لِيشْملَ المستثنىٰ وغيرهُ وكما انَّ التنكيرَ الذى فى معنىٰ البعْضيةِ يُفيدُ التَّعْظِيمَ فكذٰلكَ صريحُ لفظِ البعضِ كما فى قولهِ تعالىٰ ورفعَ بعضهم فوقَ بعضٍ درجٰتٍ اَرَادَ ببعْضهِمْ محمداً صلىَّ اللّٰهُ عليهِ وسلَّمَ فَفِىْ هٰذا الابهامِ من تفخيمِ شانهِ وفضْلِهِ وَ اَعْلاءِ قدْرِهِ مَا لايخْفىٰ۔

ترجمہ: اور تحقیر کے لئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر، ضعیف اس لئے کہ ظن ان چیزوں میں سے ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے۔ پس یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہے نہ کہ تاکید کے لئے۔ اور اسی اعتبار سے اس کا وقوع صحیح ہوگیا استثناء کے بعد مفرغ ہوکر باوجودیکہ ماضربته الا ضربا ممتنع ہے اس بناء پر کہ مصدر تاکید کے لئے ہے اس لئے کہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ استثناء صحیح ہو اور مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور جیسا کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنیٰ میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح صریح لفظ بعض جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ورفع بعضهم فوق بعض درجات میں بعضہم سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام میں آپ کی عظمت شان اور آپ کا فضل اور آپ کی اعلیٰ قدر ہے جو مخفی نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ غیر مسند الیہ کی تنکیر کبھی تحقیر کے لئے ہوتی ہے جیسے ان نظن الا ظنا میں ظنا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے غیر مسند الیہ ہے اور نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے کیونکہ اس سے ظن حقیر اور ضعیف مراد ہے یعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر حقیر اور ضعیف قسم کا گمان اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ظن شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے یعنی ظن شدید اور قوی بھی ہوتا ہے اور ضعیف وخفیف بھی ہوتا ہے۔ پس اس جگہ مفعول مطلق (ظنا) محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے یعنی الا ظنا سے ظن کی ایک نوع یعنی ظن حقیر کا استثناء کیا گیا ہے۔

وبهذ الاعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ الا ظنا استثناء مفرغ ہے اور استثناء مفرغ اس کو کہتے ہیں جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظن مصدر محذوف ہے اور استثناء مفرغ کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہو تا کہ اس میں مستثنیٰ داخل ہو اور پھر استثناء کے ذریعہ اس کو نکالا جائے مگر یہاں مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے یعنی ظن صرف ظن کا احتمال رکھتا ہے غیر ظن کا احتمال نہیں رکھتا اور جب مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے تو اس سے ظن کا استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استثناء الشی عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ان نظن کے ذریعہ ظن کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ استثناء الشی عن نفسہ اور تناقض ہے جو کہ باطل ہے پس باطل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہ ہونی چاہیے تھی جیسا کہ ماضربته الا ضربا کی ترکیب اس بناء پر کہ ضربا تاکید کے لئے ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی استثناء الشی عن نفسہ اور تناقض لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ما

کے ذریعہ ضرب کی نفی کی گئی ہے اور پھر الاّ کے ذریعہ اسی ضرب کا استثناء اور اثبات کیا گیا ہے کیونکہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس سے ضرب کا استثناء صحیح ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو۔ اسی اعتراض کا جواب دینے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ ظناً مصدر محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے اور ظناً مصدر کو نوعیت کے لئے ماننے کی صورت میں استثناء صحیح ہو جائیگا اور تناقض اور استثناء الشی عن نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو مستثنیٰ منہ محذوف ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظن قوی اور ظن حقیر کو شامل ہوگا اور پھر استثناء کے ذریعہ ظن حقیر کو نکال دیا جائے گا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ماضربتہ الا ضربا کی ترکیب بھی اسی صورت میں ممتنع ہوگی جبکہ ضربا مطلق کو صرف تاکید کے لئے قرار دیا جائے گا ورنہ اگر اس کو نوعیت کے لئے لے لیا جائے تو یہ ترکیب بھی درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ضرب مصدر جو مستثنیٰ منہ ہے اور محذوف ہے اس کی دو نوع ہیں ایک ضرب کثیر دوم ضرب قلیل۔ پس اِلا کے ذریعہ ان میں سے ایک کا استثناء کیا جائے گا اور ایک کو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی رکھا جائے گا اور ایسا کرنے سے نہ استثناء الشی عن نفسہ لازم آئے گا اور نہ تناقض لازم آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے جس طرح وہ مفید تعظیم ہوتی ہے اسی طرح صراحتاً بعض بھی تعظیم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ورفع بعضھم فوق بعض درجات میں بعضھم سے رسول اللہ ﷺ مراد ہیں۔ پس اس ابہام کے ذریعہ آپ کی عظمت شان اور آپ کے فضل اور اعلیٰ مرتبہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ بعض مفید تعظیم ہوا۔

وَاَما وَصْفُهٗ اَیْ وصفُ المسندالیہ والوصفُ قد یطلق علیٰ النفس التابع المخصوصِ وقد یطلق بمعنیٰ المصدرِ وھو انسبُ ھٰھنا و اَوْفقُ بقولہٖ واَمَّا بیانہ واَمَّا الابدالُ منہ ایْ اما ذکرُ النَّعْتِ لہٗ فلکونہٖ اَیْ الوصْفِ بعمنیٰ المصدرِ والاحسنُ ان یکونَ بمعنیٰ النَّعْتِ علیٰ ان یرادَ باللَّفْظِ اَحَدُ معْنِییہِ وبضمیرہٖ معناہُ الاخرُ علیٰ ما سیجیئُ فی البدیعِ مُبَیناً لہٗ اَیْ للمسندِ الیہِ کاشفاً عن معناہُ کقولکَ الجِسْمُ الطویلُ العریضُ العمیقُ یحتاجُ اِلیٰ فراغٍ یشغَلُہٗ فَاِنَّ ھٰذِہٖ الاوصافَ مما یوضِحُ الجِسْمَ ویقعُ تعریفاً لہٗ ونحوہٗ فی الکشفِ اَیْ مثلُ ھٰذَا القولِ فی کونِ الوصفِ للکشْفِ والایضاحِ واِنْ لم یکن وصفاً للمسندالیہِ قولہٗ شعر الاالمعیُّ الذی یظُنُّ بکَ الظَّنَّ کانْ قدْ رأیٰ وقد سمِعَا فالالمعیُّ معناہُ الذَّکِیُ المتوقّد والوصفُ بعدہٗ مما یکشِفُ مَعْنَاہُ ویوضِحُہٗ لکنہ لیس بمسندالیہ لانہ اِما مرفوع علیٰ انَّہٗ خبرُ اِنَّ فی البیتِ السَّابقِ اَعْنی قولہٗ شعر اِنَّ الذی جمعَ السَّماحۃَ والنَّجدۃ والبِرَّ والتُّقیٰ جَمْعاً . او منصوبٌ علیٰ انہ صِفَۃ لاسم اِنَّ او بتقدیرِ اَعْنی ۔

ترجمہ: بہر حال مسندالیہ کا وصف لانا اور وصف کبھی نفس تابع مخصوص پر بولا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں اور یہاں یہ ہی مناسب ہے اور اس کے قول واما بیانہ واما الابدال منہ کے موافق ہے بہر حال مسندالیہ کے لئے صفت کا ذکر کرنا پس وصف کے مصدر کے معنی میں ہونے کی وجہ سے احسن یہ ہے کہ وہ صفت کے معنی میں ہو اس بناء پر کہ لفظ سے اس کے دو معنی میں سے ایک مراد ہو اور اس کی ضمیر سے اس کے دوسرے معنی مراد ہوں جو فن بدیع میں عنقریب آجائے گا مسندالیہ کو بیان کرنے والا اس کے معنی کو واضح کرنے والا جیسے تیرا قول جسم طویل عریض عمیق ایسی خالی جگہ کا محتاج ہے جس کو وہ بھر دے پس یہ اوصاف جسم کی وضاحت کر رہے ہیں اور اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسی کے مثل ہے کشف میں یعنی اس قول کی طرح ہے وصف کے کشف اور ایضاح کے لئے ہونے میں اگر چہ وہ مسندالیہ کا وصف نہیں ہے۔ شاعر کا قول وہ روشن دماغ جس کا گمان تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے۔ پس المعی کے معنی ہیں ذہین اور روشن دماغ اور وصف اس کے بعد ہے جو اس کے معنی کو کھولتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اس لئے کہ یا تو وہ اس بناء پر مرفوع ہے

کہ اس اِنّ کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے یعنی اس کا قول ۔ وہ ذات جس نے سخاوت، شجاعت نیکی اور پرہیزگاری کو جمع کیا ہے یا اس بناء پر منصوب ہے کہ وہ ان کے اسم کی صفت ہے یا اعنی کے مقدر ہونے کیوجہ سے۔

تشریح: احوال مسندالیہ میں سے چونکہ مسندالیہ کے لئے توابع کا مذکور ہونا بھی ہے اس لئے یہاں سے فاضل مصنف نے مسندالیہ کے توابع کو ذکر کیا ہے اور توابع میں سب سے پہلے چونکہ لغت اور وصف مذکور ہوتا ہے اس لئے مصنف نے وصف کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ بہرحال وصف مسندالیہ کے احوال میں سے ہے۔ مسندالیہ خواہ معرفہ ہو خواہ نکرہ ہو یعنی وصف مطلقا مسندالیہ کے احوال میں سے ہے مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ وصف کا اطلاق ایک تو تابع مخصوص پر ہوتا ہے یعنی اس لفظ پر ہوتا ہے جو ترکیب میں صفت واقع ہے اور دوسرے مصدری معنی پر ہوتا ہے یعنی نعت اور وصف کے ذکر کرنے پر ہوتا ہے یعنی وصف کے مصدری معنی ہیں نعت اور صفت ذکر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اما وصفه میں وصف کے مصدری معنی کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فلکونه سے مصنفؒ نے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور علت احداث اور معانی مصدریہ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ الفاظ کی اور مصنفؒ کے قول اما بیانه و اما الابدال منه کے موافق بھی مصدری معنی مراد ہیں کیونکہ یہ دونوں بلاشبہ مصدری معنی میں مستعمل ہیں پس بیان میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے وصف سے بھی مصدری معنی مراد لینا بہتر ہوگا۔ فلکونه سے مصنف نے مسندالیہ کے لئے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں وصف کے مصدری معنی (صفت اور نعت کا ذکر کرنا) مراد ہے اس لئے فلکونه کی ضمیر وصف بمعنی المصدر کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کا ذکر کرنا مسندالیہ کے لئے مبیّن اور کاشف ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ احسن یہ ہے کہ فلکونہ کی ضمیر کا مرجع وصف بمعنی تابع مخصوص ہو اور بمعنی المصدر نہ ہو کیونکہ مسندالیہ کے لئے مبین اور کاشف وصف بمعنی تابع ہوتا ہے اس کا ذکر کرنا مبین اور کاشف نہیں ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ اما وصفه میں وصف سے وصف بمعنی مصدر مراد لیا گیا ہے اور ضمیر، وصف بمعنی تابع مخصوص کی طرف راجع کی گئی ہے۔ یہ کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اور صنعتِ استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں جب لفظ کو ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ صنعتِ استخدام کا بیان انشاءاللہ فن بدیع میں تفصیل کے ساتھ کیا جائے گا۔

الحاصل مسندالیہ کے لئے وصف اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ وہ مسندالیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کر دے جیسے تیرا قول الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله اس مثال میں طول، عریض، عمیق تینوں کا مجموعہ جسم کے لئے صفتِ کاشفہ ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طول، عرض، عمق تینوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہو اور دو میں جیسے

پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گر ساغر میں ہو خجالت سے وہیں بادہ گلفام سفید

اس مثال میں لب کے لئے سرخ اور بادہ کے لئے گلفام کی صفت توضیح کے لئے ہے اسی طرح اگر وصف، مسندالیہ کا نہ ہو بلکہ مسندالیہ کے علاوہ کا ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے الالمعی الذی یظن بک الظن .:. کان قدرای و قد سمعا المعی کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف یعنی الذی یظن بک الظن الخ اس کے معنی کی توضیح کرتا ہے یعنی ذکی اور روشن دماغ وہ شخص ہے جس کا گمان بھی تیرے متعلق ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے اور المعی ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے بلکہ وہ یا تو اس انّ کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے۔ بیت سابق یہ ہے اِن الذی جمع السماحة .:. و النجدة و البر د التقی جمعا یعنی وہ شخص جس نے سخاوت، شجاعت، نیکی اور پرہیزگاری کو جمع کیا ہے ذہین ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے یا المعی انّ کے اسم کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے الحاصل المعی، مرفوع ہو یا

منصوب ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے۔

اَوْ لِکونِ الوَصْفِ مُخَصِّصاً لِلمسندالیہ اَیْ مُقَلِّلاً اِشتراکَہٗ اَوْ رَافِعاً اِحْتِمالَہٗ وفی عرفِ النُّحاۃِ التَّخصیصِ عبارۃٌ عن تقلیلِ الاشتراکِ فی النکرۃِ والتوضیحِ عن رَفْعِ الاحتمالِ الحاصلِ فی المعارفِ نحوُ زیدُ التَّاجِرِ عندَنا فانّ وصفہٗ بالتَّاجرِ یرْفَعُ اِحْتمالَ غیرِہٖ اَوْ لِکونِ الوصفِ مدْحاً او ذمًّا نحو جاء نی زیدُنِ العالمُ او الجاھلُ حیثُ یتعیَّنُ الموصوفُ اعنیْ زیداً قبلَ ذِکْرِہٖ ایْ ذکرِ الوصفِ والا لکان الوصفُ مخصِّصاً اَوْ لِکونِہٖ تاکیداً نحوُاَمْسِ الدَّابِرُ کَانَ یوماً عظیماً فَاِنَّ لفظَ اَمْسِ مما یدُلّ علیٰ الدُّبورِ وقد یکونُ الوصفُ لبیانِ المقصودِ وتفسیرِہٖ کقولہٖ تعالیٰ ومامنْ دآبۃٍ فی الارضِ ولا طائرٍ یطیرُ بجناحیہِ حیثُ وصفَ دابّۃً وطائراً بما ھو من خواصِ الجنسینِ لبیانِ انَّ القصدَ منھما الیَ الجنسِ دون الفردِ بھٰذاالاعتبارِ اَفادَ ھٰذا الوصفُ زیادۃَ التَّعْمیمِ والاحاطۃِ۔

ترجمہ: یا وصف کے مسندالیہ کا مخصص ہونے کی وجہ سے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا یا اس کے احتمال کو اٹھانے والا ہے اور نحات کی اصطلاح میں تخصیص نام ہے نکرہ میں اشتراک کے کم کرنے کا اور توضیح نام ہے اس احتمال کو اٹھانے کا جو معرفہ میں حاصل ہوتا ہے جیسے زیدالتاجر عندنا زید تاجر ہمارے پاس ہے اس لئے کہ زید کا تاجر کے ساتھ متصف ہونا اس کے غیر کے احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ یا وصف کے مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے جاء نی زیدالعالم او الجاھل میرے پاس زید جو عالم ہے وہ آیا، یا زید جو جاہل ہے وہ آیا۔ جہاں موصوف یعنی زید وصف کے ذکر سے پہلے متعین ہو ورنہ تو وصف مخصص ہوگا یا اس لئے کہ وصف تاکید ہو جیسے امس الدابر کان یوماً عظیماً کل گذشتہ بڑا دن تھا اس لئے کہ لفظ امس خود دبور پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کے بیان اور مسندالیہ کی تفسیر کے لئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، نہیں ہے کوئی دابہ جو زمین پر چلے اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے بازوون سے اڑے اس حیثیت سے کہ دابہ اور طائر کو اس چیز کے ساتھ متصف کیا ہے جو دونوں کی جنس کی خواص میں سے ہے اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ ان دونوں سے مقصود جنس ہے نہ کہ فرد اس اعتبار سے اس وصف نے زیادتی تعمیم اور تمام افراد کو محیط ہونے کا فائدہ دیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے مسندالیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے۔ علماء بیان کے نزدیک تخصیص یہ ہے کہ اگر مسندالیہ نکرہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے اشتراک کو کم کردیا جائے مثلاً آپ کہیں رجل تاجر عندنا رجل تاجر ہمارے پاس ہے پس رجل چونکہ تاجر اور غیر تاجر دونوں کو شامل ہے اور وصف تاجر نے غیر تاجر کو خارج کر دیا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ وصف تاجر نے رجل کے اشتراک کو کم کر دیا ہے اور اس اشتراک کو کم کرنے کا نام ہی تخصیص ہے اور اگر مسندالیہ معرفہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے احتمال کو اٹھانے اور ختم کرنے کا نام تخصیص ہے مثلاً زید نام کے دو آدمی ہیں ایک تاجر دوم فقیہ پس جب آپ نے زیدالتاجر عندنا کہا تو وصف تاجر نے اس کے فقیہ ہونے کے احتمال کو ختم کر دیا اور زید کو تاجر کے ساتھ خاص کر دیا۔ الحاصل علماء بیان کے نزدیک تخصیص کے دو فرد ہیں (۱) تقلیل اشتراک (۲) رفع احتمال۔ اور علماء نحات کے نزدیک صرف نکرہ میں اشتراک کو کم کرنے کا نام تخصیص ہے اور رہا معرفہ کے اندر پیدا ہونے والے احتمال کو اٹھانا تو یہ علماء نحات کے نزدیک توضیح کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلاتا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی مدح کے لئے مسندالیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے جیسے جاءنی زیدالعالم میرے پاس زید عالم آیا اس میں العالم، صفت، زید مسندالیہ کی مدح کے لئے ہے اردو میں جیسے

دوش ملک پہ دیکھ کے نعشِ شہید عشق — حوروں کو یہ گمان ہے عرشِ بریں نہ ہو

اس میں بریں، صفت، عرش کی مدح کے لئے ہے۔

اورکبھی مسندالیہ کی مذمت کرنے کے لئے مسندالیہ کاوصف لایاجاتا ہے جیسے جاء نی زید الجاهل اس میں جاہل صفت، زید کی مذمت کے لئے ہے۔ یہ خیال رہے کہ وصف، مسندالیہ کی مدح یاذم کے لئے اسی وقت ہوگا جبکہ موصوف (زید) وصف کے مذکور ہونے سے پہلے متعین ہواوراگرموصوف پہلے سے متعین نہیں ہے تو وصف مخصص ہوگا، مادح یاذام نہیں ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تاکید کے لئے وصف لایاجاتا ہے مگر یہاں تاکید سے اصطلاحی تاکید مرادنہیں ہے نہ تاکید لفظی مراد ہےاورنہ تاکید معنوی مراد ہے بلکہ تاکید لغوی مراد ہے یعنی مسندالیہ کی تقریراوراس کو پختہ کرنے کے لئے وصف ذکر کیا جاتا ہےاور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مسندالیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہو کیونکہ جب مسندالیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہے تو مسندالیہ کے بعد اس وصف کا ذکر اس کے لئے مؤکداورمقرر ہوگا جیسے امس الدابر کان یوماً عظیماً۔ کل گذشتہ بڑادن تھا۔ اس مثال میں امس مبتدا ہونے کی وجہ سے مسندالیہ ہےاوردابراس کی صفت ہےاوردبور کے معنی گذرنے کے ہیں پس امس بھی چونکہ دبور کے معنی یعنی گذرنے پردلالت کرتا ہے اس لئے امس کودابر کے ساتھ متصف کرنا تاکید ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے اوراس کی تفسیر کرنے کے لئے مسندالیہ کاوصف ذکر کیا جاتا ہے جیسے وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم یہاں فی الارض دابۃ کے اور یطیر بجناحیہ طائر کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی دابہ اور طائر کو دونوں جنسوں کے خواص کے ساتھ یہ بیان کرنے کے لئے متصف کیا ہے کہ ان دونوں سے جنس مقصود ہے فرد مقصود نہیں ہے یعنی دابہ سے جنس دابہ مراد ہےاور طائر سے جنس طائر مراد ہے چنانچہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ اجناسِ دواب میں سے کوئی جنس دابہ نہیں اور اجناسِ طیور میں سے کوئی جنس طائر نہیں مگر.....

شارح کہتے ہیں کہ یہاں وصف کرنے سے چونکہ جنس کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے یہ وصف تعمیم اوراحاطہ افراد کے لئے مفید ہوگا کیونکہ جنس تمام افراد میں متحقق ہوتی ہے لہذا مسندالیہ اپنے تمام افراد کو عام اور محیط ہوگا۔

وَاَمَّا توکِیدُہٗ ای توکیدُ المسندالیہِ فَلِلتَّقرِیرِ ای لتقریرِ المسندالیہِ ای تحقیقِ مفھومہٖ ومدلولہٖ اَعنی جعلُہٗ مقرراً محققًا ثابتاً بحیثُ لا یظنُّ بہٖ غیرُہٗ نحو جاء نی زیدٌ زیدٌ اِذا ظَنَّ المتکلمُ غفلَۃَ السَّامِعِ عنْ سماعِ لفظِ المسندالیہِ او عن حَمْلِہٖ علیٰ معنٰاہُ وقیلَ المرادُ بہٖ تقریرُ الحکمِ نحوُ انا عرفتُ اوالمحکومِ علیہِ نحوُ انا سَعیتُ فی حاجتِکَ وَحْدِیْ اوْلا غیری وفیہ نظرٌ لانہ لیسَ من تاکیدِ المسندالیہِ فی شئٍ وتاکیدُ المسندالیہِ لا یکونُ لتقریرِ الحکمِ قطُّ وسیصرّحُ المصنفُ بھٰذا اوْ دَفعِ توھمِ التَّجَوُّزِ ای التَّکلمِ بالمجازِ نحو قطعَ اللّصَّ الاَمِیْرُ الامیرُ اوْ نفسُہٗ او عینُہٗ لئلّا یتوھَّمَ اَنَّ اِسْنادَ القِطْعِ اِلیَ الامیرِ مَجازٌ وَاِنَّما القاطعُ بعضُ غِلْمَانِہٖ اَوْ لِدَفْعِ توَھُّمِ السَّھْوِ نحوُ جاءَ نِیْ زیدٌ زیدٌ لِئَلّا یتوھمَ انَّ الجانی غیرُ زیدٍ واِنَّما ذُکِرَ زیدٌ علیٰ سبیلِ السَّھْوِ اَوْ لِدَفْعِ توَھُّمِ عَدَمِ الشمولِ نحو جاءَ نی القومُ کلھم او اجمعونَ لِئَلّا یتوھم انَّ بعضھم لم یجئ اِلا انَّکَ لم تعتدَّ بھم اوْ اِنَّکَ جعلْتَ الفعْلَ الواقِعَ من البعضِ کالواقِعِ مِنَ الکلِ بناءً علیٰ انَّھم فی حُکْمِ شخصٍ واحِدٍ۔

ترجمہ: اور بہرحال مسندالیہ کی تاکید لاناپس مسندالیہ کی تقریر کے لئے ہے یعنی مسندالیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کے لئے یعنی مسندالیہ کو محقق، مقرر، ثابت کرنے کے لئے۔ ایسے طریقہ پر کہ سامع اس سے اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے جاء نی زید زید جب متکلم لفظ مسندالیہ کو سننے یااس کے معنی پرمحمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرےاور کہا گیا ہے کہ اس سے تقریر حکم مراد ہے جیسے انا عرفت یاتقریر محکوم علیہ مراد ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لا غیری اوراس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ مسندالیہ کی تاکید ہی سے نہیں ہےاورمسندالیہ کی تاکید کبھی تقریر حکم کے لئے نہیں ہوتی اور مصنفؒ عنقریب اس کی صراحت کریں گے۔ یا مجاز کے وہم کو دور

کرنے کے لئے یعنی تکلم بالمجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے قطع اللصّ الامیر الامیر یا الامیر نفسہ یا الامیر عینہٗ امیر ہی نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرح مجاز ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے یا سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاء نی زید زید تا کہ وہ وہم نہ ہو کہ آنے والا زید کے علاوہ ہے اور زید کا ذکر سہواً کیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاءنی القوم کلہم یا اجمعون تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ ان میں کے بعض نہیں آئے مگر تو نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے یا تو نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہے ایسا بنا دیا جیسا کہ کل سے واقع ہوا اس بناء پر کہ وہ سب ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کی تاکید لائی جائے اور مسند الیہ کی تاکید اس لئے لائی جاتی ہے تا کہ مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کو سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت کر دیا جائے کہ سامع کو دوسرا کا شبہ نہ رہے جیسے جاء نی زیداً زیدٌ میں دوسرا زید تاکید کے لئے اس لئے لائے تا کہ سامع کے ذہن میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ زید ہی آیا ہے کوئی دوسرا نہیں آیا اور یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کو یہ خیال ہو کہ سامع لفظ مسند الیہ کے سننے سے غافل ہے۔ یا مسند الیہ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے سے غافل ہے مثلاً کسی نے کہا جاء اسد اور پھر متکلم کو یہ خیال ہوا کہ سامع اسد کو اس کے حقیقی معنی (حیوان مفترس) پر محمول کرتے سے غافل ہے یعنی متکلم نے یہ اعتقاد کیا کہ سامع نے اسد کو معنی مجازی (رجل شجاع) پر محمول کیا ہے پس متکلم نے سامع کی اس غفلت کو دور کرنے کے لئے دوبارہ اسد کہا پس لفظ اسد کا دوبارہ ذکر کرنا اس بات کا فائدہ دیگا کہ اسد سے حیوان مفترس مراد ہے رجل شجاع مراد نہیں ہے۔ شارح کی عبارت میں مفہوم کے بعد مدلول کا ذکر عطف عام علی الخاص کے قبیل سے ہے کیونکہ مفہوم سے معنی حقیقی مراد ہے اور مدلول سے مراد وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے خواہ وہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ شارح اعنی جعلہ مقرراً سے بتلانا چاہتے ہیں کہ تحقیقِ مفہوم سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم محقق اور ثابت ہو اس طور پر کہ اس سے خفاء دور کر دیا جائے بلکہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ ہے کہ مفہوم سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت ہو کہ سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ اس لفظ مسند الیہ سے اس کے علاوہ دوسرا مراد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے قول فللتقریر سے تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے حاصل یہ کہ شارح تو اس بات کے قائل ہیں کہ فللتقریر سے مصنف کی مراد صرف تقریر مسند الیہ ہے اور یہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مصنف کی مراد صرف تقریر مسند الیہ نہیں ہے بلکہ تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ (مسند الیہ) مراد ہے۔ تقریر حکم کی مثال ''انا عرفتُ'' ہے اس طور پر کہ متکلم کی طرف دوبار اسناد کی گئی ہے ایک انا کی طرف دوسرے ضمیر متصل کی طرف۔ اور تقریر محکوم علیہ کی مثال جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لاغیری ہے یعنی تیری حاجت کے سلسلے میں صرف میں نے کوشش کی ہے لفظ وحدی اور لاغیری دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ تقریر محکوم علیہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ وحدی اور لاغیری مسند الیہ کی تاکید نہیں ہیں کیونکہ وحدی ترکیب میں حال واقع ہے اور لاغیری مسند الیہ پر معطوف ہے اور حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں ہیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تاکید سے عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں مثالوں میں مسند الیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جو تخصیص مسند الیہ کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ حاصل یہ کہ ان بعض لوگوں کا تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا تو درست ہے لیکن اس کی جو مثال ذکر کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ وتاکید المسند الیہ سے شارح نے بعض لوگوں کے قول پر رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تاکید مسند الیہ پر حکم کے لئے ہرگز نہیں ہوتی یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ انا عرفت میں تقریر حکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے جو تکرار اسناد کا تقاضہ کرتی ہے تاکید مسند الیہ سے تقریر حکم نہیں ہوتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف عنقریب اس کی تصریح فرمائیں گے مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید کبھی مجاز کے وہم کو دور

کرنے کے لئے لائی جاتی ہے یعنی سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہ متکلم نے مجاز کے طریقہ پر کلام کیا ہے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے مثلاً تاکید لفظی کے ساتھ یوں کہا گیا **قطع اللص الامیرُ الامیر** یا تاکید معنوی کے ساتھ یوں کہا گیا **قطع اللّص الامیر نفسه یا عینه** چور کا ہاتھ امیر ہی نے کاٹا ہے یہاں الامیر مسندالیہ کی تاکید اس لئے لائی گئی ہے تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امیر کے کسی غلام نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے یعنی کبھی سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے مسندالیہ کا ذکر سہواً کر دیا ہے ورنہ مسندالیہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید ذکر دی جاتی ہے جیسے **جاء نی زید زید** میرے پاس زید ہی آیا ہے۔اس مثال میں اگر دوسرا زید ذکر نہ کیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ آنے والا زید نہیں ہے بلکہ زید کے علاوہ کوئی دوسرا ہے اور متکلم نے زید کا ذکر سہواً کیا ہے پس سہو کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے زید کو دوبارہ ذکر کر دیا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے جیسے **جاء نی القوم کلهم یا جاء نی القوم اجمعون** میرے پاس قوم کے تمام افراد آئے۔اگر کلہم یا اجمعون کی تاکید ذکر نہ کی جاتی اور صرف **جاء نی القوم** کہہ دیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ مسندالیہ یعنی لفظ قوم تمام افراد کو شامل نہیں ہے اور آنے والے تمام افراد نہیں ہیں بلکہ اکثر لوگ آئے اور بعض نہیں آئے لیکن متکلم نے ان بعض کا اعتبار نہ کر کے **جاء نی القوم** کہہ دیا یا سامع نے یوں سمجھا کہ قوم کے تمام لوگ باہمی تعاون کی وجہ سے چونکہ شخص واحد کے حکم میں ہیں اس لئے آنے کا وہ فعل جو قوم کے بعض افراد سے صادر ہوا ہے ایسا ہے جیسا کہ کل سے صادر ہوا ہو اس لئے متکلم نے فعل کو پوری قوم کی طرف منسوب کر دیا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مسندالیہ (القوم) کو کلہم یا اجمعون کی تاکید ساتھ مؤکد کر دیا ہے۔

وَاَما بیانُه ای تعقیبُ المسندالیه بعطفِ البیانِ فـلایضاحِه باسم مختصٍ به نحو قدم صدیقکَ خالدٌ ولا یـلـزم ان یـکـون الثانی اوضحَ لجوازِ اَنْ یحصُلَ الایضـاح من اجتماعهما وقد یکون عطف البیانِ بغیرِ اسمٍ یختصُّ به کقولهٖ ع والـمـؤمنُ العائذاتِ الطَّیرَ یمْسَحُها فاِنَّ الطَّیرَ عطْفَ بیانٍ للعائذاتِ مع انه لیس اسماً مختصا بها وقد یجیٔ عـطفُ البیـانِ لغیرِ الایضاحِ کما فی قولهٖ تعالیٰ جعلَ اللّٰهُ الکعْبَةَ البیتَ الحرامَ قیاما للناسِ ذکر صاحبُ الکشافِ اَنَ البیتَ الحرام عطفُ بیانٍ للکعبةِ جیٔ بهٖ للمدحِ لا لایضاحِ کما یجیٔ الصّفةُ لذٰلِکَ ۔

ترجمہ: اور بہرحال مسندالیہ کے بعد عطف بیان لانا ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو واضح کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست خالد آیا اور ثانی کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ وضاحت کا حاصل ہونا دونوں کے اجتماع سے ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم مختص بہ کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا قول اس ذات کی قسم جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں کو یعنی پرندوں کو جو چھوتے ہیں پس طیر، عائذات کا عطف بیان ہے باوجود یکہ طیر، عائذات کے ساتھ مختص نہیں ہے اور کبھی عطف بیان غیر ایضاح کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول میں اللہ تعالیٰ نے کعبہ یعنی بیت الحرام کو لوگوں کے قیام کے لئے بنایا ہے۔صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام کعبہ....کا عطف بیان ہے اس کو مدح کے لئے لایا گیا ہے نہ کہ ایضاح کے لئے جیسا کہ مدح کے لئے صفت آتی ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اسکے بعد عطف بیان لایا جائے اور مسندالیہ کیلئے عطف بیان اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسندالیہ کی ایسے اسم کیساتھ وضاحت کرنا اور غیر کے احتمال کو رفع کرنا مقصود ہو جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے **قدم**

صدیقک خالد تیرا دوست یعنی خالد آیا۔ اس مثال میں خالد کے ذریعہ صدیق کی وضاحت کی گئی ہے اس طور پر کہ مخاطب کے دوست بہت سے ہو سکتے ہیں معلوم نہیں کون سا دوست آیا مگر جب عطف بیان یعنی خالد کا ذکر کر دیا گیا تو خالد کے علاوہ دوسروں کا احتمال ختم ہو گیا اور صدیق کی وضاحت ہو گئی۔ و لا یلزم سے شارح نے مصنف پر تین اعتراض کئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف بیان کا مسندالیہ سے اوضح ہونا ضروری ہے کیونکہ منصف نے فرمایا ہے کہ عطف بیان مسندالیہ کی وضاحت کے لئے آتا ہے اور عطف بیان سے مسندالیہ کی وضاحت اسی وقت ہوگی جبکہ مسندالیہ، عطف بیان کی بہ نسبت غیر اوضح ہو اور عطف بیان اوضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کا اوضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ مسندالیہ اور عطف بیان دونوں کے مجموعہ سے وضاحت حاصل ہو صرف عطف بیان ایضاح کے لئے کافی نہ ہو مثلاً زید نام کے بہت سے لوگ ہیں مگر ان میں ابوعبداللہ ایک ہی کی کنیت ہے اور ابوعبداللہ بہت سے لوگوں کی کنیت ہے مگر ان میں زید نام کا ایک ہی شخص ہے پس ایسی صورت میں اگر جاء زید کہا جائے تو بھی خفاء رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون سا زید آیا اور اگر جاء ابوعبداللہ کہا جائے تب بھی خفار ہے گا اس لئے کہ معلوم نہیں کون سا ابوعبداللہ آیا اور اگر جاء زید ابوعبداللہ کہا جائے تو ان دونوں کے مجموعہ سے خفاء دور ہو جائے گا اور یہ واضح ہو جائے گا کہ وہ شخص آیا جس کا نام زید اور کنیت ابوعبداللہ ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ عطف بیان اسم مختص بہ کیساتھ آتا ہے یعنی عطف بیان ایسا اسم ہوگا جو اول کیساتھ مختص ہو حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی عطف بیان غیر اسم مختص بہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو اسم عطف بیان ہے وہ اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے والمؤمن العائذات الطیر یمسحھا قسم ہے اس ذات کی جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں یعنی پرندوں کو جو اس کو چھوتے ہیں اس شعر میں الطیر عائذات کا عطف بیان ہے مگر طیر، عائذات کیساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ پرندے پنا چاہتے بھی ہیں اور نہیں بھی چاہتے جیسا کہ پناہ چاہنے والے پرندے بھی ہوتے ہیں اور پرندوں کے علاوہ بھی۔ یہ خیال رہے کہ اس شعر میں عائذات مسندالیہ نہیں ہے بلکہ مومن اسم فاعل کا مفعول بہ ہے۔ اس مثال سے صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ عطف بیان کبھی اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے اول مسندالیہ ہو یا غیر مسندالیہ ہو۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطف بیان صرف ایضاح کے لئے آتا ہے غیر ایضاح کے لئے نہیں آتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عطف بیان کبھی غیر ایضاح کیلئے بھی آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس میں بیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے اور کعبہ کے ساتھ مختص ہے لیکن بیت الحرام کعبہ کی وضاحت کیلئے نہیں ہے کیونکہ کعبہ تو خود ہی اوضح ہے صاحب کشاف نے بھی یہ ہی ذکر کیا ہے اور بیت الحرام ایضاح کے لئے ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو مدح کے لے لایا گیا ہے اس طور پر کہ کعبہ ایسا گھر ہے جس میں جدال اور فسق و فجور سب حرام ہیں اور اس میں داخل ہونے والا مستحق امن ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صفت کو مدح کے لئے لایا جاتا ہے ان تینوں اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا کلام غالب پر مبنی ہے یعنی مصنف نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر ایسا ہو گا اب اگر کبھی کبھار اس کے خلاف ہو جائے تو یہ مصنف کے کلام کے معارض نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الابدالُ منهُ اىْ من المسندالیہِ فلزیادةِ التقریرِ من اِضافةِ المصدرِ اِلیٰ المفعولِ او من اضافةِ البیانِ اىْ للزیادةِ التی التقریرُ وھٰذا من عادةِ اِفْتنانِ صاحبِ المفتاحِ حیثُ قال فی التاکیدِ للتقریرِ وھٰھنا لِزدیادةِ التقیرِ ومع ھٰذا لا یخلوا عن نکْتَةٍ لطیفةٍ وھی الایماءُ اِلیٰ انَّ الغرضَ من البدلِ ھو اَن یکون مقصوداً بالنسبةِ والتقریرُ زیادةٌ تحصلُ تبعاً وضمناً بخلافِ التاکیدِ فانَّ الغرضَ منه نفسُ التقریرِ والتحقیقِ نحوُ جاء نی اَخوکَ زیدٌ فی بدلِ الکلِ ویحصلُ التقریرُ بالتکریرِ وجاء نی القومُ اکثرُھم فی بدْلِ البعضِ وَسلب عمرٌو ثوبهُ فی بدلِ الاشتمالِ.

ترجمہ: اور بہرحال اس سے یعنی مسندالیہ سے بدل لانا پس زیادتی تقریر کے لئے ہے۔ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا

اضافت بیانیہ ہے یعنی اس زیادتی کے لئے جو بعینہ تقریر ہے اور یہ صاحب مفتاح کا تفنن ہے چنانچہ انھوں نے باب تاکید میں للتقریر کہا ہے اور یہاں لزیادۃ التقریر ہے اس کے باوجود ایک لطیف نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہے کہ وہ مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تقریر ایک زائد امر ہے جو تبعاً اور ضمناً حاصل ہوتا ہے۔ برخلاف تاکید کے اس کے لئے کہ اس سے غرض نفس تقریر اور تحقیق ہے جیسے جاء نی اخوک زیدٌ بدل کل میں اور تقریر، تکرار سے حاصل ہوتی ہے اور جاء نی القوم اکثرھم بدل بعض میں اور سُلِبَ عمرو ثوبہ بدل اشتمال میں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کیلئے بدل لایا جاتا ہے یعنی مسندالیہ مبدل منہ ہوتا ہے اور پھر اس کا بدل ذکر کیا جاتا ہے اور بدل لانے کی غرض مسندالیہ کی تقریر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ زیادت مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے پہلی صورت میں زیادت کی اضافت تقریر کی طرف اضافت لامیہ ہوگی فاعل کی طرف یا مفعول بہ کی طرف اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زیادت مصدر لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ پس زیادت مصدر اضافت الی الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اس لئے لایا جاتا ہے کہ تقریر مسندالیہ زائد ہوجائے اور اضافت الی المفعول کی صورت میں متعدی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسندالیہ کو زیادہ کرے۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ زیادۃ تقریر کو اضافتِ مصدر الی المفعول قرار دینا غلط ہے کیونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے ایک شئے کو دوبارہ ذکر کرنے سے اور زیادتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ اسکے بعد شئے آخر مذکور ہو حالانکہ آنے والی مثالوں میں مسندالیہ کو دوبار ذکر نہیں کیا گیا ہے اور جب مسندالیہ کو دوبارذ کر نہیں کیا گیا تو تقریر حاصل نہ ہوگی اور جب تقریر حاصل نہیں ہوئی تو اس کے بعد بدل زیادتی تقریر کیلئے کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد نہیں ہے کہ بدل تقریر میں زیادتی کرتا ہے اس طور پر کہ تقریر بدل کے علاوہ سے حاصل ہوا اور اسکی زیادتی بدل سے حاصل ہو بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تقریر مسندالیہ کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ تقریر مسندالیہ ایک امر زائد ہے کیونکہ بدل لانے سے اصلِ غرض تو یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہو نہ کہ مبدل منہ اور رہی مسندالیہ کی تقریر تو وہ اس مقصود سے زائد چیز ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی حاصل مصدر کے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اضافت اضافتِ بیانیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل لایا جاتا ہے ایک زائد چیز یعنی تقریر کیلئے۔

وھذا من عادۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تاکید کے موقعہ پر تو للتقریر فرمایا ہے اور اس جگہ لزیادۃ التقریر فرمایا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف اس کتاب میں صاحب مفتاح علامہ سکاکی کے متبع ہیں اور علامہ سکاکی نے مفتاح العلوم میں اسی طرح کہا ہے۔ پس مصنفؒ نے بھی ان کی اتباع میں اسی طرح کہہ دیا لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علامہ سکاکی نے ایسا کیوں ہے۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی کی عادت تفنن کی ہے یعنی علامہ سکاکی کلام میں جدّت اور نئے اسلوب کو پسند فرماتے ہیں لہٰذا اپنی اسی عادت کے تحت ایک جگہ للتقریر اور ایک جگہ لزیادۃ التقریر فرمادیا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس تفنن کے باوجود یہاں زیادت کا لفظ زیادہ کرنے میں ایک لطیف نکتہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنف نے زیادت کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بدل لانے سے غرض یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور رہی تقریر تو وہ ایک زائد چیز ہے جو تبعاً اور ضمناً حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف تاکید کہ اس سے نفس تقریر اور تحقیق مقصود ہوتی ہے پس اس فرق کو واضح کرنے کے لئے تاکید کے موقعہ پر زیادت کا لفظ ذکر نہیں کیا اور یہاں زیادت کا لفظ ذکر کردیا۔ بدل کی چار قسمیں ہیں (۱) بدل الکل وہ ہے جس کی ذات بعینہ متبوع (مبدل منہ) کی ذات ہو جیسے جاء نی اخوک زید اس میں تکرار کی وجہ سے تقریر حاصل ہوئی ہے (۲) بدل البعض وہ ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو جیسے جاء نی القوم اکثرھم (۳) بدل الاشتمال وہ ہے جس پر مبدل منہ مشتمل ہوتا ہے اس طور پر کہ مبدل منہ اجمالاً بدل کی طرف مشیر ہو اور اس کا

متقاضی ہو جیسے سُلِبَ عمروٌ ثوبہ (۴) بدل الغلط وہ ہے جو غلطی کے بعد واقع ہوتا ہے جیسے جاء زیدٌ حمارہ بدل الغلط چونکہ کلام فصیح میں واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کی مثال ذکر نہیں فرمائی۔

وبیانُ التقریرِ فیهما انَّ المتبوعَ یشتملُ علیٰ التابعِ اجمالاً حتیٰ کانّه مذکورٌ امّا فی البعضِ فظاهرٌ و امّا فی الاشتمالِ فلانَّ معناهُ انْ یشتملَ المبدل منه علیٰ البدلِ لا لاشتمالِ الظَّرفِ علیٰ المظروفِ بلْ من حیثُ یکونُ مشعِراً بهٖ اجمالاً متقاضیاً له بوجهٍ ما بحیثُ تبقیَ النفسُ عند ذکرِ المبدلَ منهُ متشوّقةً اِلیٰ ذکرهٖ منتظرةً له وبالجملةِ یجبُ ان یکونَ المتبوعُ فیهِ بحیثُ یُطْلَقُ ویرادُ بهٖ التابع نحو اعجبنی زیدٌ اِذا اعجبکَ علمُهٗ بخلافِ ضربْتُ زیداً اِذا ضَربْتَ حمارہ ولهٰذا صرَّحوا بانَّ نحوُ جاء نی زیدٌ اخوهٗ بدلُ غلطٍ لا بدل الاشتمالِ کما زعمَ بعضُ النُّحاةِ ثم بدل البعضِ والاشتمالِ بل بدل الکلِ ایضاً لا یخلوا عن ایضاحٍ وتفسیرٍ ولمْ یتعرَّضْ لبدلِ الغلطِ لانَّهٗ لا یقعُ فی فصیحِ الکلامِ۔

ترجمہ: اوران دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا وہ مذکور ہے بہر حال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں پس اس لئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ، بدل پر مشتمل ہوتا ہے ایسا اشتمال نہیں جیسا کہ ظرف کا مظروف پر ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ بدل کی طرف اجمالاً مشیر ہو (اور) اس کا فی الجملہ مقتضی ہو اس حیثیت سے کہ نفس مبدل منہ کے ذکر کے وقت بدل کے ذکر کا مشتاق ہو (اور) اس کا منتظر ہو الحاصل بدل اشتمال میں یہ ضروری ہے کہ متبوع اس حیثیت سے ہو کہ اس کو بولا جائے اور اس سے تابع کا ارادہ کیا جائے جیسے اعجبنی زید جبکہ اس کا علم تجھ کو تعجب میں ڈالے برخلاف ضربت زیداً کے جبکہ تو نے اس کے گدھے کو مارا ہو اسی وجہ سے انھوں نے تصریح کی ہے کہ جاء نی زیدٌ اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحاۃ کا خیال ہے پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے اور مصنف بدل الغلط کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ بدل الغلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: ویحصل التقریر بالتکریر سے شارح نے بدل الکل میں تقریر کو ثابت فرمایا تھا چنانچہ کہا تھا کہ جاء نی اخوک زیدٌ میں بدل الکل اور اس کا مبدل منہ چونکہ ذات میں متحد ہیں اگر چہ لفظوں میں مختلف ہیں اس لئے معنی زید کا ذکر مکرر ہو گیا اور تکرار سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل الکل کے ذکر سے مبدل منہ میں تقریر حاصل ہو گئی اور بدل البعض اور بدل الاشتمال میں تقریر اس طرح ہے کہ مبدل منہ، متبوع ہے اور بدل اسکا تابع ہے اور متبوع اپنے تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے۔ بدل البعض میں متبوع کا تابع پر مشتمل ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بدل البعض میں مبدل منہ کل ہوتا ہے اور بدل اس کا بعض اور جز ہوتا ہے اور کل اپنے بعض پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ جاء نی القوم اکثرھم میں قوم اکثر پر مشتمل ہے اور جب ایسا ہے تو بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہوگا اور جب بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہے تو بدل البعض کے ذکر میں تکرار پایا گیا اور تکرار سے تقریر اور تقویب حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل البعض کے ذکر سے مبدل منہ کی تقریر حاصل ہو جائے گی اور بدل الاشتمال میں متبوع تابع پر اسلئے مشتمل ہوتا ہے کہ مبدل منہ بدل اشتمال پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے لیکن یہ اشتمال ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ ظرف، مظروف پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جب مبدل منہ مذکور ہوگا تو مبدل منہ اجمالاً بدل کی خبر دیگا اور اس کا مقتضی اور طالب ہوگا اس طور پر کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس، بدل کے ذکر کا مشتاق ہوگا اور اس کا منتظر ہوگا۔ حاصل یہ کہ بدل الاشتمال میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جاتا ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ متبوع تابع میں مستعمل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مجاز ہو جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع سمجھا جاتا ہے یعنی فعل منسوب تو متبوع کی طرف ہوتا ہے لیکن تابع کی طرف فعل کی نسبت مراد ہوتی ہے

اگر چہ متکلم نے اس کی صراحت نہیں کی ہے مثلاً جب کسی نے اعجبنی زیدٌ کہا کہ زید نے مجھ کو تعجب میں ڈال دیا تو زید کا ذکر کسی ایسے وصف کے ذکر کا مقتضی ہوگا جو وصف سبب تعجب اور باعث تعجب ہو کیونکہ کسی کی ذات من حیث الذات تعجب کا سبب نہیں ہوتی ہے پس جب عِلمُہٗ کہا تو وہ انتظار ختم ہوگیا کیونکہ علم سبب تعجب اور باعث تعجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر کسی نے زید کے گدھے کو مارا اور یوں کہا ضربت زیداً حمارہ تو یہ بدل اشتمال نہ ہوگا بلکہ بدل غلط ہوگا کیونکہ ضربت زیداً (متبوع) ضرب حمار (تابع) کی خبر نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے علماء نے صراحت کی ہے کہ جاء نی زید اخوہ بدل غلط ہے بدل اشتمال نہیں ہے جیسا کہ ابن حاجب اسکو بدل اشتمال قرار دیتے ہیں۔ اور اخوہ بدل اشتمال اسلئے نہیں ہے کہ زید (متبوع) کا ذکر (تابع) اخوہ کی خبر نہیں دیتا ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع کا انتظار نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال بدل اشتمال کا بھی ایک گونہ مبدل منہ میں ذکر ہو جاتا ہے اور جب مبدل منہ میں بدل اشتمال ایک گونہ مذکور ہے تو بدل اشتمال کے ذکر سے یقیناً تکرار حاصل ہوگا اور تکرار سے چونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے اسلئے بدل اشتمال کے ذکر سے بھی تقریر حاصل ہو جائیگی۔

ثم بدل البعض سے شارح نے متن پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے کیونکہ بدل میں تفصیل بعد الاجمال ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل سے ایضاح اور تفسیر کا حاصل ہونا ضروری ہے لہذا بدل کا ذکر ایضاح اور تفسیر کے لئے بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا اما الابدال منہ لزیادۃ التقریر والایضاح جیسا کہ دوسرے لوگوں نے کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تقریر، ایضاح کو مستلزم ہے تبعاً حاصل ہو جاتی ہے مگر اس جگہ مقصود نہیں ہے اور جب اس جگہ ایضاح مقصود نہیں ہے تو اس کو ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے بدل الغلط کو اس لئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ وہ فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وَاَمَّا العَطْفُ اَیْ جَعلُ الشیْئِ مَعْطُوفاً علیٰ المسندالیہِ فَلِتفصِیلِ المسندالیہِ مع اِختصارٍ نحوجاء نی زیدٌ وعمرٌو فَاِنَّ فیہِ تفصیلاً للفاعلِ باَنَّہٗ زیدٌ وَ عمرٌ من غیرِ دلالۃٍ علیٰ تفصیلِ الفعلِ باَنَّ المجیْئَیْنِ کانَا مَعاً اَوْمُتَرَتِّبَیْنِ مَعَ مُھْلَۃٍ اَوْ بلا مھلۃٍ واِحْتَرَزَ بقولِہٖ مع اختصارٍ عن نحوجاء نِیْ زیدٌ و جاءَ نی عمرٌو فاِنَّ فیہِ تفصیلاً للمسند الیہِ مع انَّہٗ لیسَ من عِطْفِ المسندالیہِ بلْ من عطفِ الجملۃِ وما یقالُ من اِنَّہٗ اِحْترازٌ عن نحوِ جاء نی زیدٌ جاء نی عمروٌ من غیر عطفٍ فلیسَ بشئٍ اِذ لیس فیہِ دلالۃٌ علیٰ تفصیلِ المسندالیہِ بل یحتملُ ان یکونَ اِضْرَاباً عن الکلامِ الاولِ نَصَّ علیہِ الشیخُ فی دلائلِ الاعجازِ۔

ترجمہ: اور بہر حال عطف یعنی شی کو مسند الیہ پر معطوف کرنا پس مسند الیہ کی تفصیل کے لئے ہے اختصار کے ساتھ جیسے جاء نی زید و عمرو کیونکہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے اس طور پر کہ وہ زید اور عمرو ہے بغیر دلالت کے فعل کی تفصیل پر بایں طور کہ دونوں کا آنا ساتھ ساتھ ہوا یا ترتیب وار مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور مصنفؒ نے اپنے قول مع اختصار سے جاء نی زید و جاء نی عمرو جیسے سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل ہے باوجودیکہ یہ عطف مسند الیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جاء نی زید جاء نی عمرو کے قبیل سے ہے بغیر عطف کے تو یہ کوئی چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہے بلکہ احتمال رکھتا ہے کہ یہ کلام اول سے اعراض ہو۔ شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: احوال مسند الیہ میں سے ایک حالت عطف ہے یعنی کسی چیز کو مسند الیہ پر معطوف کرنا اور مسند الیہ پر عطف اس لئے کرتے ہیں تا کہ کلام میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے یعنی مسند الیہ پر عطف کی علت دو چیزوں کا مجموعہ ہے ایک مسند الیہ کی تفصیل دوم کلام میں اختصار، جیسے جاء نی زید و عمرو میرے پاس زید اور عمرو آئے اس میں فاعل یعنی مسند الیہ کی تفصیل مقصود ہے کہ وہ زید بھی

ہے اور عمرو بھی ہے اور اس میں فعل یعنی مسند کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے۔ تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مع اختصار کی قید لگا کر جاء نی زید و جاء نی عمرو سے احتراز کیا ہے اس طور پر کہ اس صورت میں اگر چہ مسندالیہ کی تفصیل ہے لیکن تکرار عامل کی وجہ سے کلام میں اختصار نہیں ہے حالانکہ عطف علی المسند الیہ کی علت تفصیل مسندالیہ اور اختصار دونوں کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ مثال عطف علی المسند الیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہے حالانکہ ہمارا کلام عطف علی المسند الیہ میں ہے نہ کہ عطف جملہ علی الجملہ میں۔ وما یقال من انه سے شارح نے کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مصنف نے مع اختصار کی قید کے ذریعہ بغیر عطف کے جاءنی زید جاءنی عمرو سے احتراز کیا ہے لیکن ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور یہ کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مسندالیہ کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ کلام ثانی (جاءنی عمرو) کلام اول (جاءنی زید) سے اعراض ہو یعنی متکلم نے غلطی سے جاء نی زید کہد یا اور پھر اس سے اعراض کرتے ہوئے فوراً جاء نی عمرو کہد یا ہو۔

شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں اسی کی تصریح کی ہے اور جب کلام ثانی کلام اول سے اعراض ہے تو ایسا ہوگا گویا متکلم نے کلام اول ذکر نہیں کیا ہے اور جب کلام اول ذکر نہیں کیا ہے تو اس میں جو مسندالیہ ہے وہ مسندالیہ ہی نہ رہے گا اور جب کلام اول میں مسندالیہ، مسندالیہ نہ رہا تو صرف ایک مسندالیہ کے ذکر سے مسندالیہ کی تفصیل نہ ہوگی اور جب اس مثال میں مسندالیہ کی تفصیل نہیں ہے تو یہ مثال مصنف کے قول فلتفصیل المسندالیه کی قید سے خارج ہو جائے گی۔ مع اختصار کی قید کے ذریعہ خارج نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مذکورہ لوگوں کا مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال کو خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس مثال میں دونوں جملوں کے درمیان واؤ مقدر مان لیا جائے تو پھر کلام ثانی کلام اول سے اعراض نہ ہوگا بلکہ عطف کے ذریعہ مسندالیہ کی تفصیل ہو جائے گی مگر عامل کے تکرار کی وجہ سے چونکہ کلام میں اختصار نہیں پایا گیا اس لئے مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال سے احتراز کرنا درست ہوگا اور مذکورہ لوگوں کا خیال صحیح ہوگا۔

اَوْ لتفصيلِ المسنداليهِ انه حصلَ باحدِ المذكورينِ اولاً وعن الأخرِ بعدَهُ مع مهلةٍ او بلا مهلة كذلك اىْ مع اِخْتِصارٍ واحترزَ بذلك عن نحوجاء نى زيدٌ وعمرو وبعده بيوم او سنةٍ او ما اشبه ذلك نحوُ جاء نى زيدٌ فعمرو او ثم عمرو او جاء نى القوم حتى خالدٌ فالثلثةُ تشتركُ فى تفصيلِ المسند اِلا انَّ الفاءَ تدلُّ علىٰ التعقيبِ من غيرِ تراخٍ وثمَّ علىٰ التراخى وحتى علىٰ انَّ اجزاءَ ما قبلها مترقبةٌ فى الذهنِ من الاضعفِ اِلى الاقوىٰ او بالعكسِ فمعنىٰ تفصيلِ المسند فيها ان يعتبرَ تعلُّقهُ بالمتبوعِ اولاً وبالتابعِ ثانيا من حيثُ انَّهُ اقوىٰ اجزاءِ المتبوعِ او اضعفها ولايشترط فيْها الترتيبُ الخارجيُّ۔

ترجمہ: یا تفصیلِ مسند کے لئے ہے بایں طور کہ مسندالیہ احدالمذکورین سے اولاً حاصل ہو اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے ساتھ یا بغیر تراخی کے۔ ایسا ہی یعنی اختصار کے ساتھ اور کذلک کی قید کے ذریعہ جاء نی زید و عمرو بعده بیوم او سنه یا اس کے مشابہ سے احتراز کیا ہے جیسے جاء نی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاء نی القوم حتی خالد پس تینوں حروف مسند کی تفصیل میں شریک ہیں مگر یہ کہ فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے اور ثم تراخی پر اور حتی اس پر کہ اس کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف سے اقوی کی طرف یا برعکس۔ پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ مسند کے تعلق کا متبوع کے ساتھ اولاً اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا ان میں اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کرنے کے لئے مسندالیہ پر عطف کیا جاتا ہے یعنی کبھی مسندالیہ پر

عطف اس لئے کرتے ہیں تا کہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے اس طور پر کہ مذکورہ دو مسندالیہ میں سے ایک سے مسند کا حصول اور صدور پہلے ہو اور دوسرے سے تراخی کے ساتھ یا بلاتراخی کے بعد میں ہو پس مصنفؒ نے کذلک یعنی اختصار کی قید لگا کر جاء نی زید و عمرو بعده بیوم یا بعده سنة یا بعده بشهر وغیرہ سے احتراز کیا ہے میرے پاس زید آیا اور اس کے ایک دن بعد یا اس سال بعد یا ایک ماہ بعد عمرو آیا اس مثال میں مسند کی تفصیل تو حاصل ہوگئی اس طور پر کہ مسند یعنی فعل مجی اولاً زید سے متعلق ہوا ہے اور ایک دن یا ایک سال یا ایک ماہ بعد عمرو سے متعلق ہوا ہے مگر چونکہ بعده بیوم یا بعده بسنة بشهر کی وجہ سے کلام طویل ہو گیا ہے اس لئے اختصار نہیں پایا گیا اور جب اختصار نہیں پایا گیا تو کذلک یعنی مع اختصار کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہوگئی البتہ عامل متعدد نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اختصار کے ساتھ مسندالیہ کی تفصیل ہوگی ہے مگر وہ یہاں مقصود نہیں ہے الحاصل کبھی مسندالیہ پر عطف اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے مثلاً جاء نی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاء نی القوم حتی خالد میرے پاس زید آیا پھر عمرو یا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد۔ یہ تینوں حروف (فا، ثم، حتی) تفصیل مسند کے اندر شریک ہیں یعنی اس بات میں شریک ہیں کہ مسند یعنی فعل مجی کا حصول احدالمذکورین یعنی زید سے پہلے ہوا ہے اور دوسرے یعنی عمرو سے اس کے بعد ہوا ہے مگر یہ کہ فاء بغیر تراخی کے تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کا حصول اور صدور فاء کے ماقبل سے پہلے ہوا ہے اور فاء کے مابعد سے اس کے فوراً بعد ہوا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثم کے ماقبل سے فعل کا حصول پہلے ہوا ہے اور اس کے کچھ دیر بعد اس کے مابعد سے ہوا ہے پس جب فعل یعنی مسند کا حصول دوبار ہوا تو مسند کی تفصیل حاصل ہوگئی اور اس تفصیل کو حاصل کرنے کے لئے کلام بھی طویل نہیں کیا گیا اور حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتی کے ماقبل (متبوع) کے اجزاء ذہن میں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف مرتب ہیں پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہوں گے کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ اولاً معتبر ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً معتبر ہے اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا اضعف ہے مثلاً خالد قوم کا بڑا آدمی ہے اور آپ نے کہا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہوگا اور یہ ترتیب اضعف سے اقویٰ کی طرف ہوگی اور اگر خالد قوم کا گھٹیا آدمی ہے اور آپ نے کہا جاء نی القوم حتی خالد، میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو اس صورت میں تابع متبوع کے اجزاء میں اضعف ہوگا اور یہ ترتیب اقویٰ سے اضعف کی طرف ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی ضروری ہے ترتیب خارجی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ خارج میں فعل (مسند) حتی کے مابعد کے ساتھ پہلے متعلق ہو اور ماقبل کے ساتھ بعد میں متعلق ہو مثلاً مات کل اب لی حتی آدم میرے تمام آباء مر گئے حتی کہ آدم بھی۔ ملاحظہ فرمایئے ترتیب خارجی کے اعتبار سے آدم علیہ السلام کی وفات پہلے ہوئی ہے اور قائل کے آباء کی بعد میں لیکن ترتیب ذہنی یہ ہے کہ موت آباء سے پہلے متعلق ہوئی ہے اور آدم سے بعد میں اور کبھی فعل کا تعلق حتی کے مابعد کے ساتھ حتی کے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوتا ہے جیسے مات الناس حتی الانبیاء لوگ مر گئے حتی کہ انبیاء بھی پس ترتیب خارجی کے اعتبار سے فعل (موت) کا حتی کے مابعد کے ساتھ تعلق اس کے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوا ہے اور کبھی حتی کے مابعد کے ساتھ فعل کا تعلق اسی زمانہ میں ہوتا ہے جس زمانہ میں اس کے ماقبل کے ساتھ ہوتا ہے جیسے جاء نی القوم حتی خالد بشرطیکہ سب حضرات ایک ساتھ آئے ہوں اور خالد ان میں اضعف ہو یا اقویٰ ہو۔ الحاصل حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی شرط ہے اس طور پر کہ ذہن میں حتی کے ماقبل کے ساتھ مسند پہلے متعلق ہو اور مابعد کے ساتھ بعد میں متعلق ہو ترتیب خارجی اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ فی هٰذِهِ الثلاثَةِ ایضاً تفصیلٌ للمسندِالیهِ فلِمَ لم یقُلْ او تفصیلهما معاً قلتُ فرقٌ بین ان یکونَ الشیُٔ

حاصلاً من الشئِ و بينَ ان يكونَ مقصوداً منهُ وتفصيلُ المسنداليه في هٰذهِ الثّلاثةِ وإنْ كانَ حاصلاً لكن ليسَ العطفُ بهٰذهِ الثلاثة لاجلهِ لانَّ الكلامَ اِذا اشتملَ علىٰ قيدٍ زائدٍعلىٰ مُجَرَّدِ الاثباتِ او النّفْي فهوَ الغرضُ الخاصُ و المقصودُ الاصليُ من الكلام فَفِيْ هٰذهِ الامثلةِ تفصيلُ المسنداليه كانَّهُ امرٌ كان معلوماً وانّما سيقَ الكلامُ لبيانِ انَّ مجئَ احدِهما كان بعدَ الأخر فلْيتامَّلْ وهذا البحث مما اوْرَدَهُ الشيخُ في دلائلِ الاعجازِ وَوَصّٰى بالمحافظةِ عليهِ۔

ترجمہ: اور اگر تو کہے ان تینوں میں مسندالیہ کی تفصیل بھی ہے لہٰذا او تفصیلھا کیوں نہیں کہا، میں جواب دونگا کہ اس کے درمیان کہ شئ شی سے حاصل ہو اور اس کے درمیان کہ شئ شی سے مقصود ہو فرق ہے اور ان تینوں میں مسندالیہ کی تفصیل اگر چہ حاصل ہے لیکن ان تینوں حروف کے ذریعہ تفصیل مسندالیہ عطف نہیں ہے اس لئے کہ کلام جب محض اثبات یا نفی پر زائد قید پر مشتمل ہو تو کلام سے مقصود اصلی اور غرض خاص یہی قید ہوتی ہے پس ان مثالوں میں تفصیل مسندالیہ گویا معلوم تھی اور کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا آنا دوسرے کے بعد تھا۔ خوب غور کرلو اور یہ بحث ان میں سے ہے جس کو شیخ عبدالقادر دلائل الاعجاز میں لائے ہیں اور اس کی حفاظت کی وصیت کی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں فاء، ثم، حتی کے ذریعہ مسندالیہ پر عطف کو صرف تفصیل مسند کے لئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل مفہوم ہے اسی طرح مسندالیہ کی تفصیل بھی سمجھ میں آرہی ہے لہٰذا مصنف کو ضمیر تثنیہ کے ساتھ او تفصیلھما

کہنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلاقصد حاصل ہوجانا اور بات ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز سے بالقصد حاصل ہونا اور بات ہے ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے پس مذکورہ تینوں مثالوں میں عطف سے اگر چہ مسندالیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوئی ہے لیکن ان حروف کے ذریعہ عطف سے مسندالیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہوتی یعنی ان حروف کے ذریعہ جو عطف ہوتا ہے وہ تفصیل مسندالیہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ تفصیل مسند کے لئے ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام جب صرف اثبات یا نفی پر مشتمل نہ ہو بلکہ اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر بھی مشتمل ہو تو اس کلام سے وہ قید مقصود ہوتی ہے مثلاً جاء نی زید فعمرو میں زید وعمرو دونوں کے لئے مجی (آنا) ثابت ہے مگر بلاتراخی دونوں کے آنے کے درمیان فاء سے ترتیب حاصل ہوتی ہے وہ اس اثبات سے ایک زائد قید ہے اور یہ زائد قید ہی مقصود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو مسندالیہ کی تفصیل تو پہلے سے معلوم تھی یعنی یہ بات تو پہلے سے معلوم تھی کہ آنے والے زید اور عمرو ہیں مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے اور اگر ترتیب وار آئے تو بلاتراخی آئے یا مع التراخی آئے پس جب متکلم نے جاء نی زید فعمرو کہا تو مخاطب کو معلوم ہوگیا کہ یہ دونوں بلاتراخی بالترتیب آئے ہیں یعنی ایک پہلے آیا ہے اور ایک اس کے فوراً بعد آیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ اس کلام سے مسندالیہ کی تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسند یعنی آنے کی تفصیل بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ دونوں آگے پیچھے باترتیب آئے ہیں اسی پر ثم اور حتی کی مثالوں کو قیاس کرلیا جائے۔ الحاصل ان تینوں حروف کے ذریعہ عطف سے چونکہ مسند کی تفصیل مقصود ہے اس لئے مصنف نے او التفصیل المسند فرمایا اور تفصیلھما نہیں فرمایا اگر چہ بلاقصد مسندالیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوجاتی ہے۔ شارح نے فلیتأمل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم نے قید زائد پر مشتمل ہونے کا جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثریہ ہے کیونکہ کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے شارح نے فرمایا ہے کہ حاصل بلاقصد اور حاصل بالقصد کے درمیان فرق اور قید زائد پر مشتمل ہونے کا قاعدہ ایسی بحث ہے جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور محفوظ کی وصیت کی ہے۔

اَوْ رَدَّ السَّامِعِ عَنِ الخطاءِ في الحُكْمِ اِلَى الصَّوابِ نحو جاء نی زيدٌ لاعمرٌو لمنْ اِعْتقدَ انَّ عمرًوا جاء

ک دونَ زیدٍ او انّھما جاء اک جمیعاً ولکنْ ایضاً للرَّدِّ اِلی الصوابِ اِلا انَّہٗ لا یقال لنفیِ الشرکۃ حتی انّ نحوَ ما جاء نی زید لکن عمرو انما یقال لمنْ اِعْتَقَدَ انَّ زیداً جاءَ کَ دونَ عمروٍ وَلا لمن اِعْتقدَ أنھما جاءَ اکَ جمیعاً وفی کلامِ النُّحاۃ ما یشعرُ بانہ انما یقالُ لمن اعتقدَ انتفاءَ المجیٔ عنھما جمیعاً۔

ترجمہ: یا سامع کو خطاء فی الحکم سے صواب کی طرف لوٹانے کے لئے جیسے جاءنی زید لا عمرو اس شخص کے لئے جس کا اعتقاد یہ ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا نہ کہ زید۔ یا دونوں ایک ساتھ آئے اور لٰکنّ بھی صواب کی طرف لوٹانے کیلئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کے لئے نہیں بولا جاتا ہے حتی کہ ماجاءنی زید لکن عمرو اس شخص سے کہا جائیگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تیرے پاس زید آیا نہ کہ عمرو۔ نہ کہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں تیرے پاس آئے اور نحات کے کلام میں وہ ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ اس شخص سے کہا جائے گا جو ان دونوں سے آنے کے انتفاء کا معتقد ہو۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ کبھی مسندالیہ پر اس لئے عطف کرتے ہیں تا کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلے میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے مثلاً جاء نی زید لاعمرو کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا خیال یہ ہو کہ متکلم کے پاس عمرو آیا ہے زید نہیں آیا یا وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید وعمرو دونوں آئے ہیں۔ پہلی صورت میں جاء نی زید لا عمرو. قصر قلب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس زید آیا ہے اور رہا عمرو کا آنا تو اس کے سلسلہ میں مخاطب کا خیال غلط ہے ملاحظہ فرمایئے سامع اور مخاطب نے محکوم بہ یعنی مجیت کو عمرو کی طرف نسبت کر کے جو غلطی کی تھی متکلم نے ''لا'' کے ذریعہ مسندالیہ پر عطف کر کے اس کو درست کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ محکوم بہ (مجی) زید کی طرف منسوب ہے عمرو کی طرف منسوب نہیں ہے اور دوسری صورت میں جاءنی زید لاعمرو قصر افراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس صرف زید آیا ہے آنے میں زید اور عمرو دونوں کو شریک کرنا سامع کی غلطی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ کلمہ لٰکن کے ذریعہ بھی مسندالیہ پر عطف ردالی الصواب کے لئے کیا جاتا ہے یعنی کلمہ لٰکن کے ذریعہ بھی مسندالیہ پر اسی لئے عطف کیا جاتا ہے کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلہ میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ کلمہ لاَ کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ لکن کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ صرف قصر قلب کے لئے ہوتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں ہوتا چنانچہ ماجاءنی زید لکن عمرو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ خیال کرتا ہو کہ متکلم کے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید وعمرو دونوں آئے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ نحات کا کلام اس طرف مشیر ہے کہ ماجاءنی زید لکن عمرو کا مخاطب صرف وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید وعمرو دونوں نہیں آئے پس متکلم نے مخاطب کے عدم مجی میں شرکت کے اس اعتقاد کو رد کرتے ہیں کہا کہ میرے پاس زید تو واقعی نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اور یہ قصر افراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علماء معانی کے نزدیک لکنّ کے ذریعہ عطف صرف قصر قلب کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ علماء معانی اور علماء نحو کے درمیان مذکورہ اختلاف کلام منفی میں ہے کیونکہ لکن قصر قلب یا قصر افراد کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ نفی کے بعد اثبات کے لئے ہو جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے اور رہا لکنّ کا کلام مثبت میں قصر افراد یا قصر قلب کے لئے ہونا تو اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

(فوائد) قصر افراد شرکت کی نفی کرنے کا نام ہے اور قصر قلب مخاطب کے اعتقاد کے برعکس کو ثابت کرنے کا نام ہے

اَوْ صرْفِ الحکمِ عنْ محکومٍ علیہِ اِلی محکومٍ علیہِ اٰخر نحوجاءَ نی زیدٌ بلْ عمرٌو اَوْ ماجاءَ نی زیدٌ بل عمرٌو فانَّ بَلْ للاضرابِ عنِ المتبوعِ وصرْفِ الحکْمِ الیٰ التّابعِ ومعنی الاضْرابِ عنِ المتبوعِ انْ یُجْعَلَ المتبوعُ

فی حکمِ المسکوتِ عنهُ لا انْ یُنفیٰ عنهُ الحکمُ قطْعاً خلافاً لبعْضِهِمْ ومعْنیٰ صرْفِ الحکمِ فی المثبتِ ظاهرٌ و کذا فی المنفی اِنْ جَعَلْناه بمعنیٰ نفی الحکم عنِ التابعِ والمتبوعِ فی حکمِ المسکوتِ عنهُ او متحَقَّقُ الحکمِ له حتی یکونَ معنیٰ ماجاءَ نِی زیدٌ بل عمرٌو لم یَجیْ وعدمُ مجیْ زیدٍ و مجیئهُ علیٰ الاحتمالِ او مجیئهُ محقَّقٌ کما هوَ مذهبُ المُبَرِّدِ وانْ جعَلْناه بمعنیٰ ثبوتِ الحکمِ للتّابعِ حتیٰ یکونَ معنیٰ ماجاء نی زیدٌ بلْ عمرٌو انَّ عمراً جاء کما هو مذهب الجمهور فیهِ اشکالٌ۔

ترجمہ: یا حکم کوایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے کے لئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو کیونکہ لفظ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور حکم کو تابع کی طرف پھیرنے کے لئے ہے اور متبوع سے اعراض کے معنی یہ ہیں کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ یہ کہ اس سے قطعی طور پر حکم کی نفی کی جائے۔ ان میں کے بعض کا اختلاف ہے اور کلام مثبت میں صرف حکم کے معنی تو ظاہر ہیں اور ایسے ہی کلام منفی میں اگر کر دیں ہم اس کو تابع سے حکم کی نفی کے معنی میں اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا اس کے لئے متحقق الحکم ہے حتی کہ ماجاء نی زید بل عمرو کے معنی یہ ہیں کہ عمرو نہیں آیا اور زید کا نہ آنا محتمل ہے یا اس کا آنا محقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے۔ اور اگر کر دیں ہم اس کو تابع کے لئے ثبوت حکم کے معنی میں حتی کہ ماجاء نی زید بل عمرو کے معنی ہوں گے کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے پس اس میں اشکال ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ پر اسلئے عطف کیا جاتا ہے کہ حکم اور محکوم بہ کو ایک محموم علیہ (مسندالیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (مسندالیہ) کی طرف پھیرنا مقصود ہوتا ہے یعنی اگر حکم کو ایک مسندالیہ سے دوسرے مسندالیہ کی طرف پھیرنا مقصود ہو تو مسندالیہ پر کلمہ بل کے ذریعہ عطف کیا جائے گا جیسے جاء نی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو ماجاء نی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کلمہ بل متبوع سے اعراض کیلئے اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنے کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ بل کے ذریعہ متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور معطوف اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنا مقصود ہوتا ہے اور متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے جیسا کہ علامہ ابن حاجب کا مذہب ہے یعنی ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے اور جمہور کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ اس سے حکم کی نفی کی جائے اور نہ ہی اس کے لئے حکم ثابت کیا جائے۔ یہ خیال رہے کہ جمہور کے نزدیک متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں اسی وقت ہوگا جبکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے قطعی طور پر نفی ثابت ہوگی مثلاً جاء نی زید لا بل عمرو، میں زید کے آنے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید نہیں آیا ہے۔ الحاصل کلمہ بل کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں متبوع جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا بشرطیکہ کلمہ سے حرف نفی نہ ہو اور ابن حاجب کے نزدیک متبوع قطعی طور پر منتفی ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام مثبت میں عطف کیا گیا تو ایک مسندالیہ سے دوسرے مسندالیہ کی طرف حکم کو پھیرنے کے معنی بالکل ظاہر ہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے قطعی طور پر منتفی ہوگا۔ مثلاً جاء نی زید بل عمرو میں عمرو کے لئے تو قطعی طور پر آنا ثابت ہوگا اور رہا زید تو وہ جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور ابن حاجب کے نزدیک اس سے آنا منتفی ہے پس جمہور کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے

لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو قطعی طور پر آیا ہے اور زید قطعی طور پر نہیں آیا ہے اور اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام منفی میں عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں صرف حکم کے معنی میں اختلاف ہے وہ یہ کہ مبرد اور ابن حاجب کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ تابع اور معطوف سے حکم کی نفی کر دی جائے گی اور رہا متبوع اور معطوف علیہ تو وہ مبرد کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور ابن حاجب کے نزدیک اس کے لئے حکم محقق اور ثابت ہوگا چنانچہ ما جاء نی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر نہیں آیا یعنی عدم مجی کا حکم زید سے عمرو کی طرف پھیر دیا گیا اور رہا زید تو مبرد کے نزدیک اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہے اور ابن حاجب کے نزدیک اس کا آنا محقق ہے یعنی زید تحقیقی طور پر آیا ہے شارح کا قول کما هو مذهب المبرد علی الاحتمال کے بعد اور او مجیئه محقق سے پہلے ہوتا تو بہتر تھا کیونکہ زید کے آنے اور نہ آنے کا محتمل ہونا مبرد کا مذہب ہے اس کے آنے کا محقق ہونا مبرد کا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ ابن حاجب کا مذہب ہے۔ اور جمہور کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ حکم تابع اور معطوف کے لئے ثابت ہوگا اور متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا چنانچہ جمہور کے مذہب پر ماجاء نی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر آیا ہے لیکن زید کا آنا اور نہ آنا محتمل ہے معلوم نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر اشکال ہے وہ یہ کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ مثبت اور جمہور کے مذہب پر ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف ثبوت حکم پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم۔ اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منصرف نہیں ہوا بلکہ اس حکم کی ضد منصرف ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منصرف ہوا حالانکہ جمہور بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ بل حکم کو ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف پھیر دیتا ہے بعض حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ صرف حکم سے مراد تغییر حکم ہے اور یہاں تغییر حکم موجود ہے اس طور پر کہ مجی محکوم اول (معطوف علیہ) کی طرف نفیاً منسوب تھی پھر کلمہ بل کے ذریعہ اس کو متغیر کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ محکوم علیہ ثانی (معطوف) کی طرف اثباتاً منسوب کیا گیا ہے اور محکوم علیہ اول کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا گیا ہے یعنی جمہور کے مذہب پر حکم نفی سے اثبات کی طرف متغیر ہو گیا اور کلمہ بل کے معنی محقق کرنے کے لئے اتنا کافی ہے۔

اَوْ لِلشَّکِّ مِنَ المتکلمِ اَوِ التَّشْکِیکِ لِلسَّامِعِ ای ایقاعه فی الشَّکِّ نحوَ جاء نی زیدٌ او عمرٌو وللابهام نحو قوله تعالیٰ اِنَّا اَوْ اِیَّاکم لعلیٰ هدیً او فی ضلالٍ مبینٍ او للتخییرِ او للاباحةِ نحو لیَدْخُلِ الدَّارَ زیدٌ او عمرو وَالفرقُ بینهما اِنَّ فی الاباحةِ یجوزُ الجمعُ بخلافِ التَّخییرِ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ متکلم کو شک ہے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے جیسے جاء نی زیدٌ او عمرٌو یا ابہام کے لئے جیسے باری تعالیٰ کا قول بے شک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں، یا تخییر یا اباحت کے لئے جیسے گھر میں زید داخل ہو یا عمرو اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں جمع کرنا جائز ہے برخلاف تخییر کے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر کلمہ او کے ذریعے عطف کیا جاتا ہے اور اس عطف کا مقصد کبھی تو متکلم کے شاک ہونے کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ متکلم کو اصل حکم میں شک ہے اور کبھی متکلم خود تو غیر شاک ہوتا ہے لیکن سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے کلمہ او کے ذریعہ عطف کر دیتا ہے مثلاً جاء نی زید او عمرو میرے پاس زید آیا یا عمرو۔ یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے کہ متکلم کو اگر یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے آنے والا کون ہے تو عطف شک کے لئے ہوگا اور اگر اس کو

متعین طریقے پر آنے والے کا تو علم ہے لیکن وہ سامع اور مخاطب کو آنے والے کے سلسلے میں شک میں ڈالنا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں کلمہ او کے ذریعہ عطف تشکیک کے لئے ہوگا اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ عطف ابہام کے لئے کیا جاتا ہے یعنی سامع سے حکم کو مخفی رکھنے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول اِنّا اَوْ اِیّاکم میں کلمہ اور کے ذریعہ اسی مقصد کے لئے عطف کیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ مسندالیہ پر تخییر یا اباحت کا فائدہ دینے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے لیدخل الدار زید او عمرو گھر میں زید داخل ہو یا عمرو۔ یہ مثال تخییر اور اباحت دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قرینہ ہوگا چنانچہ اگر قرینہ، احدالامرین کی طلب پر دلالت کرتا ہو تو کلمہ او کے ذریعہ عطف تخییر کے لئے ہوگا ورنہ تو اباحت کے لئے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے معطوف علیہ اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔

وَاما الفصْلُ اَیْ تعقیبُ المسندِالیهِ بضمیرِ الفَصْلِ وانما جعلهٗ من احوالِ المسندالیهِ لانه تقترنُ به او لا ولانهٗ فی المعنیٰ عبارةٌ عنه وفی اللفظِ مطابقٌ له فلتخصِیْصِهٖ ایْ المسندالیه بالمسندِ یعنی لقصْرِ المسندِعلی المسندِالیهِ لانَّ معنی قولنا زیدٌ هو القائمُ اَنَّ القِیامَ مقْصودٌ علیٰ زیدٍ لا یتجاوزُ اِلی عمرو فالباءُ فی قولهٖ فلِتخصیصِهٖ بالمسندِ مثلها فی قولهم خَصَّصْتُ فلانا بالذکرِ اِذا ذکَرْتَهٗ دونَ غیرِهٖ کانَّکَ جعَلْتَهٗ من بینِ الاشْخاصِ مُخْتَصًّا بالذکر ایْ متفردًا به والمعنی هٰهُنا جعل المسندالیه من بینِ مایصح اتصافهٗ بکونهٖ مسندا الیهِ مختصا بان یَّثْبُتَ له المسند کما یقال فی اِیَّاکَ نعْبُدُ معناهٗ نخصُّکَ بالعبادَةِ ولانعبد غیرَکَ۔

ترجمہ: اور بہرحال فصل یعنی مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا اور بنایا اس کو احوال مسندالیہ میں سے اس لئے کہ وہ مسندالیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور اس لئے کہ ضمیر فصل معنی میں مسندالیہ ہی سے عبارت ہے اور لفظوں میں اس کے مطابق ہوتی ہے پس مسندالیہ کو خاص کرنے کے لئے ہے مسند کے ساتھ یعنی مسند کو مسندالیہ پر منحصر کرنے کے لئے کیونکہ ہمارے قول زید هو القائم کے معنی یہ ہیں کہ قیام زید پر منحصر ہے عمرو تک متجاوز نہیں ہوگا۔ پس باء مصنف کے قول فلتخصیصه بالمسند میں ایسا ہے جیسا کہ ان کے قول خصّصتُ فلاناً بالذکر میں جبکہ تو اس کا ذکر کرے نہ کہ اس کے غیر کا۔ گویا کہ تو نے اس کو اشخاص کے درمیان ذکر کے ساتھ مختص کر دیا ہے۔ یعنی اس کے ساتھ منفرد ہے اور اس جگہ معنی یہ ہیں کہ مسندالیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسندالیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے مختص کر دیا جائے بایں طور کہ اس کے لئے مسند ثابت ہو جیسا کہ ایاک نعبد میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت مسندالیہ کے بعد ضمیر کا لانا ہے۔ وانما جعلهٗ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ضمیر فصل مسندالیہ اور مسند کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں کے ساتھ مقترن اور ملصق ہوتی ہے یعنی دونوں کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوتا ہے لہذا ضمیر فصل کو احوال مسندالیہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور احوال مسند میں کیوں شمار نہیں کیا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ضمیر فصل بلاشبہ مسندالیہ اور مسند دونوں کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن مسندالیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً مسند ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کے کلام میں اولاً مسندالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زید پھر ثانیاً ضمیر فصل کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ھو اور پھر ثالثاً مسند کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے القائم پس ضمیر فصل کا مسندالیہ کے ساتھ اقتران چونکہ اولاً ہوتا ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً ہوتا ہے اس لئے ضمیر فصل کو احوال مسندالیہ میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ احوال مسند میں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل سے معنیً مسندالیہ ہی مراد ہوتا ہے چنانچہ زید ھو القائم میں ھو سے نفس زید ہی مراد ہے۔ پس ضمیر فصل سے چونکہ معنیً مسندالیہ مراد

ہے نہ کہ مسند اس لئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ مین ذکر کیا گیا نہ کہ احوال مسند میں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل افراد، تثنیہ اور جمع میں مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ مسند کے لہذا ضمیر فصل کا تعلق مسند الیہ سے زیادہ ہوا اور اس زیادتی تعلق کی وجہ سے اس کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ احوال مسند میں۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل اس لئے لاتے ہیں تا کہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کیا جا سکے یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لاتے ہیں چنانچہ زید ھو القائم کے معنی یہ ہیں کہ زید ہی کھڑا ہے یعنی قیام زید پر منحصر ہے اور زید کے علاوہ عمرو وغیرہ کسی دوسرے کی طرف متجاوز نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ فلتخصیصه بالمسند میں باء مقصود پر داخل ہے جیسا کہ خصصت فلانا بالذکر میں باء مقصود پر داخل ہے یعنی ذکر فلاں پر منحصر ہے اور مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فلاں ہی کا ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا۔ گویا متکلم نے اشخاص کے درمیان سے ذکر کے ساتھ فلاں ہی کو مختص کیا ہے یعنی فلاں ذکر کے ساتھ منفرد اور اکیلا ہے پس یہاں قصر مسند علی المسند الیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان افراد کے درمیان سے جن کا مسند الیہ بننا ممکن ہے مذکورہ مسند الیہ کو اس بات کیساتھ مختص کر دیا گیا کہ مسند اس کیلئے ثابت ہے یعنی یہ مخصوص مسند اسی مسند الیہ کے لئے ثابت ہے اس کے علاوہ کے لئے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ایاک نعبد کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے ہم عبادت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

وَاَمّا تقدیمهٗ اَیْ تقدیمُ المسندِالیهِ **فلکونِ ذکرِهٖ اھمَّ** و **لایکفی** فی التقدیم مجرَّدُ ذکرِ الاهتمام بل لا بد ان یُبیِّنَ اَنَّ الاهتمام من ایّ جهةٍ وبایّ سببٍ فلذا فَصَّلهٗ بقولهٖ **اِما لانهٗ** ایْ تقدِیمَ المسنداليه **الاصلُ** لانه المحکومُ علیهِ ولا بد من تحققهٖ قبلَ الحکمِ فقصدُوا اَنْ یکونَ فی الذکرِ ایضاً مقدماً **ولامقتضِی للعدولِ عنه** اَیْ عن ذٰلک الاصلِ اِذْ لو کانَ اَمْرٌ یقتضی العدولَ عنه فلا یقدَّمُ کما فی الفاعِلِ فاِنَّ مرْتبَةَ العاملِ التَّقَدُّمُ علیٰ المعْمُوْلِ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند الیہ کا مقدم کرنا پس اس لئے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور تقدیم میں محض اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اہتمام کس وجہ اور کس سبب سے ہے پس اسی وجہ سے اس کی تفصیل کی ہے اپنے قول اما لانه سے یا اس لئے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور اس کا تحقق علم سے پہلے ضروری ہے پس انھوں نے ارادہ کیا کہ ذکر میں بھی مقدم ہو اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہ ہو اس لئے کہ کوئی امر اس سے عدول کا تقاضہ کریگا تو مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا جائے گا جیسا کہ فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہونے کا ہے۔

تشریح: مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت تقدیم مسند الیہ کی ہے یعنی کبھی مسند الیہ کو مقدم لایا جاتا ہے اور اس کو مقدم ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور ہر اہم چیز پہلے مذکور ہوتی ہے لہذا مسند الیہ بھی پہلے مذکور ہوگا اور مسند الیہ کے ذکر کے اہم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں مسند الیہ کے ذکر کی طرف توجہ اور عنایت زیادہ ہوتی ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تقدیم مسند الیہ کے نکتہ کو بیان کرنے کے سلسلہ میں صرف اہتمام کو ذکر کرنا کافی نہیں ہے یعنی صاحب علم معانی کے لئے یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسند الیہ کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا چنانچہ اما لانه سے مصنفؒ نے اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب ہی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا پہلے ذکر کرنا یا تو اس کو اہم ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے یعنی راجح ہے اور مسند الیہ کی تقدیم اصل اور راجح اس لئے ہے کہ مسند الیہ معنی محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہن میں اس کا تحقق حکم سے پہلے ہو۔ الحاصل محکوم علیہ ہونے کی وجہ سے ذہن میں مسند الیہ کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے اور جب ذہن میں مسند الیہ کا مقدم ہونا ضروری ہے تو اس کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تا کہ مسند الیہ کا وجود ذکری اور

خارجی وجود ذہنی کے مطابق ہو جائے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو اسی وقت مقدم کیا جائے گا جبکہ اس اصل یعنی تقدیم سے کوئی مقتضی عدول موجود نہ ہو کیونکہ اگر کوئی امر تقدیم سے عدول کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مسندالیہ مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو تو اس صورت میں مسندالیہ کو مؤخر کیا جائیگا مقدم نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاعل، مسندالیہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس کی تقدیم سے مقتضی عدول موجود ہے اسلئے اس کو مؤخر کیا جاتا ہے نہ کہ مقدم اور یہاں مقتضی عدول یہ ہے کہ فاعل (مسندالیہ) معمول ہے اور مسند عامل ہے اور رتبۃً عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں لہذا عامل کے رتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے عامل (مسند) کو پہلے ذکر کیا جائے گا اور معمول (مسندالیہ) کو بعد میں۔ رہا یہ سوال کہ عامل رتبۃً مقدم کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عامل علت ہوتا ہے اور معمول معلول ہوتا ہے اور علت اپنے معمول پر مقدم ہوتی ہے۔

وَامَّا لِتَمْكِينِ الخبر فى ذهنِ السَّامعِ لانَّ فى المبْتَدَاءِ تشويقاً اليهِ ای الیٰ الخبر كقولهٖ شعر والذی حارثُ البريّةُ فيهِ حيوانٌ مستحْدِث من جمادٍ يعنى تحيرتِ الخلائق فى معادِ الجسمانى والنشورِ الذى ليس بنفسانى بدليل ما قبله شعرٌ بان الامرُ الالٰهِ واختلفَ الناسُ فداعٍ اِلى ضلالٍ وهادٍ يعنى بعْضهم يقول بالمعاد وبعضهم لايقول بهٖ وَامَّا لِتعْجِيْلِ المسَرَّةِ اَوْ المساءَةِ للتفاؤُلِ عِلةٌ لتعجيل المسراة اوالتطيُّر علَّةٌ لتعْجِيلِ المساْةِ نحوُ سعْدٌ فى دارِكَ لتعجيلِ المسرِّ والسَّفَّاحُ فى دارِ صديقكَ لتعجيلِ المساْةِ واما لايهامِ انَّهٗ اى المسنداليهِ لايزولُ عَنِ الخاطِرِ لِكونهٖ مطْلوباً اَوْ انه يستلذُّ بهٖ لكونهٖ محبوباً واما لنحوِ ذٰلكَ مثلُ اِظْهارِ تعْظيمِهٖ او تحقيرِهٖ وما اشبهَ ذٰلكَ۔

ترجمہ: اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزیں کرنے کے لئے کیونکہ مبتداء مین خبر کی طرف شوق دلانا ہے جیسے شاعر کا قول وہ چیز جس میں مخلوق حیران ہے وہ حیوان ہے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق حیران ہے معاد جسمانی میں اور قبروں سے اٹھنے میں جو روحانی نہیں ہے دلیل اس کے ماقبل کا شعر ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہوگیا اور لوگ اختلاف کررہے ہیں بعض گمراہی کے داعی ہیں اور بعض ہدایت کے یعنی بعض معاد کے قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں ہیں اور یا تعجیل مسرت یا تعجیل مساءت کے لئے نیک فالی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مسرت کی علت ہے یا بدشگونی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مساءت کی علت ہے جیسے سعد فی دارک تعجیل مسرت کے لئے ہے اور السفاح فی دار صدیقک تعجیل مساءت کے لئے ہے اور رہا یہ خیال ڈالنے کے لئے کہ مسندالیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے یا اس کے محبوب ہونے کی وجہ سے اس سے لذت حاصل کرتا ہے اور یا اس کے مثل کی وجہ سے مثلاً مسندالیہ کی تعظیم یا اس کی تحقیر ظاہر کرنا یا وہ جو اس کے مشابہ ہو۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے کہ متکلم خبر کو سامع کے ذہن میں خوب جما دینا چاہتے ہے یعنی اگر متکلم کا منشاء سامع کے ذہن میں خبر کو متمکن کرنا ہو تو بھی مسندالیہ کا مقدم کرنا اہم ہوتا ہے کیونکہ جب مسندالیہ کو مقدم ذکر کیا جائے گا تو یہ سامع کے دل میں خبر کا شوق پیدا کرے گا یعنی مسندالیہ سنکر اس کے دل میں خبر کے سننے کا اشتیاق ہوگا اور جو چیز طلب اور اشتیاق کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ چونکہ اوقع فی النفس اور متمکن فی الذہن ہوتی ہے اس لئے مسندالیہ کے بعد آنے والی یہ خبر بھی سامع کے ذہن میں متمکن اور پیوست ہو جائے گی لیکن یہ خیال رہے کہ مسندالیہ کے ذکر سے خبر سننے کا اشتیاق اسی صورت میں ہوگا جبکہ مسندالیہ کے ساتھ ایسا وصف یا صلہ ہو جس سے خبر کی طرف اشتیاق ہوتا ہو جیسے شاعر کا قول والذی حارت البریة فیه حیوان مستحدث عن جماد وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ جانور ہے جو بے جان شے یعنی مٹی اور سڑی ہڈیوں سے ازسرنو پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق، معاد جسمانی

اور قبروں سے زندہ اٹھ کر منتشر ہونے میں حیران ہے اور قبروں سے اٹھ کر منتشر ہونا صرف نفسانی اور روحانی نہیں ہے بلکہ روحانی اور جسمانی دونوں ہے اور اس کی دلیل (کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد بنو آدم ہیں اور مخلوق جس کے بارے میں حیران ہے وہ ان کا معاد اور نشور ہے) ما قبل کا یہ شعر ہے بان الامر الالٰہ واختلف ..: الناس فداع الی ضلال وھاد یعنی دلائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف میں پڑ گئے چنانچہ بعض معاد کے قائل ہو کر سیدھی راہ پر لگ گئے اور بعض اس کا انکار کر کے راہ سے بھٹک گئے اس مثال میں الذی اپنے صلہ سے ملکر مسند الیہ (مبتداء) اس کو سنکر سامع کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ حیران کرنے والی چیز کیا ہے۔ اس کا جواب دوسرے مصرعہ میں دیا گیا ہے جو مسند (خبر) ہے جس سے یہ خبر خوب ذہن نشین ہوگئی۔ اردو میں اس کی مثال

آتشِ دوزخ میں یہ گرمی کہاں   سوزِ غمہائے نہانی اور ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اس کو سنکر سامع متحیر ہوا اور اس خبر کو معلوم کرنے کا مشتاق ہوا کہ آتش دوزخ سے زیادہ گرم کیا چیز ہے پس دوسرے مصرعہ میں اس خبر کو ذکر کر دیا گیا اور کہا گیا کہ اندر کے غم کی جلن اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے تا کہ سامع کو جلد سرور حاصل ہو جائے اور سامع اس سے نیک فال لے مثلاً متکلم نے کہا سعد فی دارک سعد اگر چہ علم ہے لیکن اس کے معنی نیک بخت اور خوش بخت کے ہیں۔ پس سعد کے ذکر ہوتے ہی سامع نیک فال لیگا اور اس کو خوشی حاصل ہوگی۔

پس یہاں مسند الیہ کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور مسند الیہ کا ذکر تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ اردو میں جیسے

خوبی و خرمی و راحت و آرام و سرور   تیرے دروازے کی تا حشر نہ چھوڑیں چوکھٹ

پہلے مصرعہ میں پانچ مسند الیہ ایسے ہیں جن کو سن کر مسرت پیدا ہوتی ہے اور کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے تا کہ سامع کو بہت جلد غمگین کیا جائے مثلاً کسی نے کہا السفاح فی دار صدیقک سفاح خونریز کو کہتے ہیں پس السفاح کا لفظ سنتے ہی سامع رنجیدہ ہوگا اور اس سے بدشگونی لیگا پس یہاں مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کے ذکر کا اہم ہونا سامع کے بعجلت رنج پہنچانے کی وجہ سے ہے اردو میں جیسے

کشتنِ خلق اس کا سدا کام ہے   مرگ و قضا مفت میں بدنام ہے

مرگ و قضا مسند الیہ کو اس لئے مقدم کیا ہے تا کہ برائی کی اس بات کو عجلت کے ساتھ پیش کر کے سامع کو رنجیدہ کیا جا سکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ متکلم سامع کے دل میں یہ بات ڈالدے کہ مسند الیہ میرا ایسا مطلوب ہے جو کبھی میرے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ متکلم سامع کے دل میں یہ وہم ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا محبوب ہے جس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے جیسے الحبیب جاء اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے مثلاً مسند الیہ کو مقدم ذکر نہ کرنے سے بسا اوقات اول وہلہ میں سامع کے دل میں محکوم علیہ کے علاوہ کا حصول ہو جاتا ہے چنانچہ اگر متکلم نے مسند الیہ کو مؤخر کر کے قائم زید کہا تو اول وہلہ میں یعنی زید کے ذکر سے پہلے سامع کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قائم، زید کے علاوہ ہے اور قیام کا حکم زید پر نہیں لگایا گیا ہے بلکہ زید کے علاوہ پر لگایا گیا ہے پس سامع کے اس خیال کی نفی کرنے کے لئے اور اس غلط حصول سے احتراز کرنے کے لئے بھی مسند الیہ کا ذکر مقدم کیا جاتا ہے۔

قال عبدالقاھرِ و قدْ یُقدَّم المسندالیہِ لِیُفیدَ التقدیمُ تخصیصَہٗ بالخبرِ الفعْلی ایْ قصرُ الخبرِ الفعلی علیہِ

اِنْ وَلِی المسند الیهِ حَرْفَ النفیِ اَیْ وَقَعَ بعدهَا بِلا فَصْلٍ نحوُ ما اَنا قلتُ هٰذا اَیْ لم اَقُلْهُ مَعَ انَّهُ مقولٌ لغیرِیْ فَالتقدیمُ یُفیدُ نفیَ الفعلِ عن المتکلمِ وثبوتَهُ لغیرِهٖ علیٰ الوَجْهِ الذی نُفِیَ عنه من العمومِ والخصوصِ ولایلزمُ ثبوتُهٗ لجمیعِ من سِوَاکَ لانَّ التخصیصَ اِنّما هو بالنسْبَةِ اِلی من یتوهم المخاطبُ اِشْتَراکَکَ معهُ اَوْ اِنْفِرادَکَ به دونَهٗ۔

ترجمہ: شیخ عبدالقاہر نے کہا اور کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تا کہ تقدیم مسند الیہ فائدہ دے اس کی تخصیص کا خبر فعلی کے ساتھ یعنی خبر فعلی کو اس پر منحصر کرنے کا اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل ہو یعنی نفی کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے ما انا قلت ھذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا باوجودیکہ میرے علاوہ کا کہا ہوا ہے پس تقدیم، متکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے اس طریقہ پر جس طریقہ پر متکلم سے نفی کی گئی ہے عموم اور خصوص کے لحاظ سے اور تیرے علاوہ تمام کے لئے فعل کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اور اس لئے کہ تخصیص اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جسکے ساتھ مخاطب تجھ کو شریک کار سمجھ رہا ہے یا اس کام کا مرتکب تجھ کو تنہا سمجھ رہا ہے۔

تشریح: عبدالقاہر سے پہلے قال فعل متن میں نہیں ہے بلکہ شارح نے اس فعل کو مقدر مان کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عبدالقاہر فعل محذوف کا فاعل ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ ان مواقع میں سے نہیں ہے جن مواقع میں فعل کو حذف کیا جاتا ہے جیسا کہ احوال متعلقات فعل میں آجائے گا لہذا مناسب یہ تھا کہ عبدالقاہر کو مبتدا بنا دیا جائے اور اس کی خبر'' اورد کلاما'' محذوف مانی جائے اور ترجمہ یہ ہو کہ عبدالقاہر ایک کلام لائے۔ اسی طرح مطول میں مذکور ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فعل مقدر ماننے کی صورت میں حذف مفرد ہوگا۔ اور خبر محذوف ماننے کی صورت میں حذف جملہ ہوگا اور حذف مفرد، حذف جملہ سے بہتر ہوتا ہے۔ الحاصل دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی لازم آتی ہے۔ بہر حال قال عبدالقاهر اورد کلاما سے مراد یہ ہے کہ وقد یقدم الیٰ آخرہ سے جو کچھ بیان کیا جائے گا وہ عبدالقاہر کا کلام ہے۔ یہ خیال رہے کہ عبدالقاہر کا یہ کلام اہتمام مذکور کا مقابل ہے یعنی مصنف کے قول اما تقدیمه فلکون ذکرہ اهم کے مقابل ہے ایسا نہیں ہے کہ یہ ذکر مسند الیہ کے اہم ہونے کے نکات میں سے کوئی نکتہ ہے، بہر حال عبدالقاہر کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ مسند الیہ کی یہ تقدیم خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص پر دلالت کرے یعنی اس بات پر دلالت کرے کہ خبر فعلی، مسند الیہ پر منحصر ہے مگر اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مسند الیہ کی خبر، فعل ہو اور اس کی ضمیر مستتر کا مرجع مسند الیہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ دوسری شرط سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تقدیم مسند الیہ، مسند الیہ کی خبر فعلی کی نفی کے ساتھ تخصیص پر دلالت کرے گی نہ کہ خبر فعلی کے ثبوت کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو متن میں خبر فعلی سے پہلے مضاف محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی۔ بنفی الخبر الفعلی یعنی مسند الیہ کی تقدیم مسند الیہ کو خبر فعلی کی نفی کے ساتھ خاص کرنے اور منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے۔

شارح کی ذکر کردہ بلافصل کی قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ اگر بلا فصل حرف نفی کے بعد واقع ہوگا تو تقدیم، تخصیص کا فائدہ دیگی ورنہ نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان اگر فعل کے کسی معمول کے ساتھ فصل ہو گیا تو بھی تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے مازیدا انا ضربتُ، میں نے ہی زید کو نہیں مارا ہے۔ ما فی الدار انا جلست گھر میں میں ہی نہیں بیٹھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بلا فصل کی قید، قید کے طور پر مذکور نہیں ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ ولی جس کے معنی اتصال کے ہیں اس کی دو حقیقتیں ہیں ایک اصطلاحی دوم لغوی۔ اس کی حقیقت اصطلاحیہ میں یہ قید معتبر ہوتی ہے لیکن حقیقت لغویہ میں معتبر نہیں ہوتی بلکہ ولی لغۃً فاصل کے ساتھ بھی صادق آتا ہے پس یہاں شارح نے بلا فصل کی قید ولی کی قید معتبر نہیں ہے۔ خادم نے اسی حقیقت لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ بلا فصل واقع ہو خواہ فاصل کے ساتھ واقع ہو۔

الحاصل مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسندالیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے یعنی مسندالیہ پر مسند (خبر فعلی) کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مسندالیہ مقصور علیہ ہے اور مسند یعنی خبر فعلی مقصور ہے ۔اور اردو میں اس کی علامت یہ ہے کہ مقصور علیہ کے ساتھ ''ہی'' لگادیا جائے مثلاً ما انا قلت هذا اس مثال میں مسندالیہ کلمہ انا حرف نفی کے بعد بھی واقع ہے اور اس کی خبر فعلی بھی ہے لہذا اس مثال میں انا مقصور علیہ ہوگا اور خبر فعلی کی نفی یعنی عدم قول مقصور ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے اگر چہ میرے علاوہ نے کہا ہے اور اس تخصیص اور حصر کا مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم متکلم سے نفی کا فائدہ دیگی اور متکلم کے علاوہ کے لئے اسی طریقہ پر ثبوت کا فائدہ دیگی جس طریقے پر متکلم سے نفی کی گئی ہے اگر متکلم سے فعل کی خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوصی طور پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ مثال میں متکلم سے خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کی نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کا ثبوت ہوگا اور اگر متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی عمومی طور پر اس کا ثبوت ہوگا مثلاً ما انا رأيت احدا میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا۔اس مثال میں چونکہ متکلم سے عمومی طور پر رویت کی نفی کی گئی ہے اس لئے غیر متکلم کے لئے رویت کا ثبوت بھی عمومی طور پر ہوگا یعنی غیر متکلم نے ہر ایک کو دیکھا ہے ولا يلزم سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے وہم یہ ہے کہ تخصیص اور قصر کی تشریح کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی جائے گی اسی فعل کو غیر متکلم کے لئے ثابت کیا جائے گا اور غیر متکلم میں متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد داخل ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی گئی ہے اس فعل کو متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت کیا گیا ہے حالانکہ یہ بات بداہتہ باطل ہے کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی فعل دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو اسی وہم کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کیونکہ قصر کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی ۔قصر حقیقی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر باعتبار حقیقت کے اس طرح منحصر کیا جائے اور ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ باعتبار حقیقت کے اس طرح خاص کیا جائے کہ پہلی شے (مقصور) دوسری شے (مقصور علیہ) کے علاوہ کسی شے میں نہ پائی جائے مثلاً لا الـه الا اللّٰه یعنی معبود اللہ ہی ہے پس اس میں معبود ہونے کو اللہ پر منحصر کیا گیا ہے اور اس طرح اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کہ معبودیت کسی دوسرے میں نہیں پائی جاتی ہے اور قصر اضافی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر کسی معین شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا جائے مثلاً لاشجاع الاحسن حسن ہی بہادر ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حسن کے علاوہ دنیا میں کوئی بہادر نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ایک شخص یعنی مخاطب حسن اور سعید دونوں کو بہادر سمجھتا تھا پس متکلم نے اس مخاطب سے کہا کہ حسن ہی بہادر ہے سعید بہادر نہیں ہے یعنی دونوں کو بہادر سمجھنا غلط ہے بلکہ ایک یعنی حسن بہادر ہے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ سعید کے علاوہ کوئی دوسرا بھی بہادر ہو۔پس شیخ کے کلام میں قصر اضافی مراد ہے نہ کہ حقیقی اور یہ مطلب ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم جو خبر فعلی کو مسندالیہ پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے وہ باعتبار حقیقت کے نہیں ہے بلکہ اس معین شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے بارے میں مخاطب کا خیال یہ ہے کہ مسندالیہ (متکلم) خبر فعلی میں اس کا شریک ہے یا مخاطب کو یہ خیال ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ مسندالیہ کے علاوہ اور دوسرا معین شخص خاص ہے پس متکلم نے شرکت کی نفی کر کے یا اپنے برخلاف گمان کی نفی کر کے خبر فعلی کو اپنے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے اور پر منحصر کیا ہے اور اس صورت میں یہ لازم نہیں آتا کہ خبر فعلی متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر فعلی صرف اس کے لئے ثابت ہو جس کو مخاطب نے متکلم کے ساتھ شریک کیا ہے یا جس کے بارے میں مخاطب نے متکلم کے برخلاف کا گمان کیا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی بطلان نہیں ہے متکلم نے اگر شرکت کی نفی کی ہے تو اس کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اپنے برخلاف کی نفی کی ہے تو اس کو قصر قلب کہا جائے گا۔

وَلهذا اىْ ولِاَنَّ التَّـقديـمَ يُفيدُ التخصيصَ ونفى الحكمِ عنِ المذكورِ مَعَ ثبوتهِ للغَيْرِ لَـمْ يصح ما انا قلتُ

هٰذَا ولاغیری لانّ مفهوم ما انا قلت ثبوتُ قائلیةِ هذا القولِ لغیرِ المتکلمِ ومنطوقِ لا غیریُ نفیُهَا عنه وهما متناقضانِ ولاما انا رأیتُ احداً لانه یقتضیُ ان یکون انسانٌ غیرَ المتکلم قد رأی کل احدٍ من الناسِ لانه قد نفی عن التکلم الرؤیةُ علیٰ وجهِ العمومِ فی المفعولِ فیجب ان یثبت لغیرہٖ علیٰ وجه العموم فی المفعول لیتحقق تخصیص التکلم بهذا النفیِ ولا ما انا ضربتُ الا زیداً لانه یقتضی ان یکون انسان غیرک قد ضرب کل احدٍ سِویٰ زیدٍ لان المستثنیٰ منه مقدّرٌ عامٌ وکل ما نفیته عنِ المذکورِ علیٰ وجهِ الحصرِ یجبُ ثبوته لغیرہٖ تحقیقاً لمعنیٰ الحصرِ ان عاما فعام وان خاصاً فخاصٌ وفی هذا المقامِ مباحث نفیسةٌ وشّحنا بها فی الشّرحِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور مذکور سے حکم کی نفی کا اس کے غیر کے لئے ثبوت کے ساتھ مـا انـا قلت ولاغیری صحیح نہیں ہے کیونکہ انـا قلت کا مفہوم اس قول کی قائلیت کو غیر کے لئے ثابت کرنا ہے اور لاغیری کا منطوق غیر متکلم سے اس کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں متناقضین ہیں اور نہ مـا انا رأیت هذا صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی ایسا انسان ہو جس نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہو اس لئے کہ مفعول میں متکلم سے رویت کی نفی علیٰ وجہ العموم کی گئی ہو لہذا غیر متکلم کے لئے مفعول میں علی وجہ العموم ثبوت ضروری ہے تا کہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے اور نہ مـا انا ضربت الا زیدًا صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تیرے علاوہ کوئی انسان ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ ہر ایک کو مارا ہو اس لئے کہ مستثنیٰ منہ مقدر عام ہے اور ہر وہ چیز جس کی تو مذکور سے علی وجہ الحصر نفی کرے معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے واسطے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص۔ اور اس مقام میں اچھی اچھی بحثیں ہیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے اپنے قول وقـد یـقـدم الـمسـنـدالیـه لیفید تخصیصـه پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تقدیم مسندالیہ چونکہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ حکم مذکور یعنی مسندالیہ مذکور سے یعنی متکلم سے منتفی ہو اور غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے مـا انـا قلت هذا ولاغیری کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تخصیص اور حصر کی وجہ سے مـا انـا قلت هذا کا مفہوم اور مدلول التزامی یہ ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے کہ جب اس قول کی قائلیت متکلم سے منتفی ہو تو لازمی طور پر غیر متکلم کے لئے ثابت ہوگی اور لاغیری کا منطوق اور مدلولِ مطابقی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم سے منتفی ہے کیونکہ لاغیری کا مطلب یہ ہے کہ میرے علاوہ نے بھی نہیں کہا ہے پس اس کلام میں دو متناقض چیزیں جمع ہو گئی ہیں لہذا اجتماع نقیضین کی وجہ سے یہ کلام غیر صحیح اور باطل ہوگا اور مـا انـا رأیـت احداً کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور یہ کلام اس بات کا مقتضی اس لئے ہے کہ اس کلام میں متکلم سے مفعول کے اندر رویت کی نفی علیٰ وجہ العموم کی گئی ہے یعنی متکلم نے یہ کہا ہے کہ میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا ہے لہذا قاعدہ من العموم والخصوص غیر متکلم کے لئے مفعول کے اندر رویت کا ثبوت علی وجہ العموم ضروری ہوگا تا کہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے۔ اور مـا انـا ضـربـت الا زیـــدًا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی آدمی ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہو حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے کیونکہ اس مثال میں مستثنیٰ منہ عام مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے مـاانـا ضربت احدا الا زیدًا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس چیز کی نفی مذکور یعنی متکلم سے بطریقہ حصر ہو تو معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت اسی طریقہ پر ضروری ہوگا جس طریقہ پر اس کی نفی کی گئی تھی اگر متکلم سے نفی عموم کے ساتھ تھی تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور اگر متکلم سے خصوص کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوص کے ساتھ ہوگا پس مذکورہ مثال میں چونکہ متکلم

سے عموم کے ساتھ ضرب کی نفی کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ میں نے زید کے علاوہ کسی کو نہیں مارا اس لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہے حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر مطول میں بڑی عمدہ بحثیں لکھی ہیں اگر جی چاہے تو دیکھ لیا جائے۔

وَاِلّا اَیْ وَاِنْ لم یلِ المسندالیهِ حرفَ النفیِ بانْ لایکونَ فی الکلامِ حرفُ النفیِ او یکونَ حرفُ النفیِ متأخراً عن المسندالیه فقد یاتِیَ التقدیمُ لِلتخصیصِ رداً علی من زعمَ انفرَادَ غیرِہٖ اَیْ غیرِالمسندالیهِ المذکورِ بهٖ اَیْ بالخبرِ الفعلی اَوْ زعمَ مشارکتَهٗ اَیْ مشارکةَ الغیرِ فیهِ اَیْ فی الخبرِ الفعلیْ نحوُ انا سعیتُ فی حاجتک لِمَنْ زعمَ انفراد الغیرِ بالسَّعْیِ فیکونُ قصرَ قلبٍ اَوْ زعمَ مشارکتهٗ لک فی السعیِ فیکون قصرَ افرادٍ ویؤکَّدُ علیٰ الاولِ اَیْ علیٰ تقدیرِ کونہٖ رَدًّا علیٰ من زعمَ انفرادَ الغیرِ بنحوِ لاغیرِیْ مثلُ لا زیدٍ ولاعمرٍو ولامن سوایَ لانه الدال صریحاً علیٰ تقدیرِ کونہٖ ردًّا علیٰ من زعمَ المشارکةَ بنحوِ وحْدِیْ مثل متفرداًا او متوحداً او غیر مشارکٍ لانه الدالُّ صریحا علی ازالة شبهةِ اشتراکِ الغیرِ فی الفعلِ والتاکیدُ اِنَّما یکونُ لدَفْعِ شُبْهةٍ خالجتْ قلبَ السامعِ۔

ترجمہ: ورنہ یعنی اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو بایں طور کہ کلام میں حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی مسندالیہ سے مؤخر ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اس شخص پر رد کرنے کے لئے جو خبر فعلی کے ساتھ مسندالیہ مذکور کے علاوہ کے منفرد ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو جیسے انا سعیت فی حاجتک اس شخص سے کہے جو سعی کے ساتھ غیر کے منفرد ہونے کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر قلب ہوگی یا سعی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر افراد ہوگی اور پہلی صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے غیر کے منفرد ہونے کا گمان کیا ہے لاغیری جیسے کے ساتھ جیسے لازید ، لاعمرو اور لامن سوای کیونکہ لاغیری صراحۃً اس بات کے شبہ کے ازالہ پر دلالت کرنے والا ہے کہ فعل غیر سے صادر ہوا ہے اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ یہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے مشارکت کا گمان کیا ہے وحدی جیسے کے ساتھ جیسے متفوحدا یا غیر مشارک کیونکہ یہ لفظ صراحتاً فعل میں غیر کے اشتراک کے شبہ کو زائل کرنے پر دلالت کرنے والا ہے اور تاکید ایسے شبہ کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسندالیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوتی ہے مسندالیہ کے حرف نفی سے متصل نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۲) حرف نفی تو ہو مگر مسندالیہ سے مؤخر ہو۔ الحاصل اگر مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسندالیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور اس تخصیص سے مقصود کبھی تو اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس نے یہ گمان کیا ہے کہ خبر فعلی کا مباشر اور مرتکب مسندالیہ مذکور (متکلم) نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص ہے اور کبھی اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ خبر فعلی کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ اور لوگ بھی شریک ہیں مثلاً انا سعیت فی حاجتک تیری حاجت روائی میں میں نے ہی کوشش کی ہے اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنے والا متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے علاوہ ایک دوسرا معین آدمی ہے تو اس صورت میں متکلم کی پیدا کردہ اس تخصیص کو قصر قلب کہا جائے گا اور اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنے والا صرف متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے ساتھ اور بھی لوگ شریک ہیں تو اس صورت میں اس تخصیص کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اس کلام کو مؤکد کرنے کی ضرورت ہو تو پہلی صورت میں یعنی قصر قلب کی صورت میں لاغیری یا اس کے ہم مثل لازید لا عمرو لامن سوای وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس

بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل مسند الیہ (متکلم) سے صادر ہوا ہے اس کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں یعنی قصر افراد کی صورت میں **وحدی** یا اس کے ہم مثل **متفرداً، متوحداً غیر مسارکٍ** وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے بلکہ اس فعل کا مرتکب تن تنہا متکلم ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پہلی صورت میں وحدی وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں لاغیری وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ پہلی صورت میں وحدی کے ساتھ تاکید لانا اگر چہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس بات پر وحدی کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتاً۔

اسی طرح دوسری صورت میں **لاغیری** وغیرہ کے ساتھ تاکید لانا اگر چہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے لیکن اس بات پر لاغیری کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتاً۔ اور صریحی دلالت چونکہ التزامی دلالت سے اولیٰ ہوتی ہے اس لئے ہم نے پہلی صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے لاغیری وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے اور دوسری صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے وحدی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے۔

وقد یاتی لتقویۃِ الحکمِ وتقریرِہٖ فی ذھنِ السّامعِ دونَ التّخصیصِ نحوُ ھوَ یُعْطی الجزیلَ قصداً اِلیٰ تخقیقِ انہٗ یفعلُ اعْطاءَ الجزیلِ وَسَیرِدُ علیکَ معنی التقویٰ۔

ترجمہ: اور تقدیم کبھی تقویت حکم کے لئے آتی ہے اور اس کو سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کے لئے نہ کہ تخصیص کے لئے جیسے ہو یعطی الجزیل اس بات کی تحقیق کا ارادہ کرتے ہوئے کہ وہ بہت بخشش کرتا ہے اور تقویٰ کے معنی کی تحقیق عنقریب آئے گی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند الیہ اگر حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی سامع کے ذہن میں حکم کو قوی اور ثابت کرنے کے لئے آتی ہے تخصیص کے لئے نہیں آتی مثلاً **ھو یعطی الجزیل** وہی بہت بخشش کرتا ہے اس مثال میں اعطاء جزیل کی تحقیق اور تقریر مقصود ہے اس طور پر کہ جب ہو کہا تو ہو مبتدا کی طرف ہوئی اور اعطاء فعل، ہو مبتدا کے لئے ثابت ہو گیا اور فعل یعطی چونکہ اسی ضمیر پر مشتمل ہے جس کا مرجع مبتداء ہے اور یہ فعل اس ضمیر کی طرف مسند ہے تو فعل اعطاء مبتدا کی طرف دو بار مسند ہوا اور فعل اعطاء مبتدا کے لئے دو بار ثابت ہوا پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی یوں کہے **یعطی زید الجزیل یعطی زید الجزیل** اور اسناد کا مکرر ہونا اور کسی حکم کا دو بار ثابت ہونا اسی کا نام تقویٰ حکم اور تقریر حکم ہے لہذا مذکورہ مثال میں تقدیم مسند الیہ تقویٰ حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوگی۔

وَکذا اِذا کانَ الفعلُ منفیّاً فقد یأتی التّقْدیمُ للتخصیصِ وقد یأتی للتقوّی فالاول نحو انت ما سعیتَ فی حاجتی قصداً اِلیٰ تخصیصہٖ بعدمِ السعْیِ والثانی نحوُ انتَ لاتکذبُ وھو لتقویۃِ الحکمِ المنفی وتقریرِہٖ فانہ اشدُّ لنفیِ الکذبِ من لایکذب لمَا فیہِ من تکرارِ الاسنادِ المفقودِ فی لا تکذِبُ واقْتصرَ المصنف علیٰ مثالِ التقویٰ لیفرّع علیہ التفریقۃ بینہ وبین تاکیدِ المسندالیہِ کما اشار الیہ بقولہ وکذا من لا تکذب انتَ یعنی انہ اشدُّ لنفی الکذبِ من لایکذب انت مع ان فیہ تاکیداً لانہ ای لان لفظ انت او لان لا تکذِبُ انتَ لتاکیدِ المحکومِ علیہِ بانہ ھو ضمیر المخاطبِ تحقیقاً ولیس الاسناد الیہ علیٰ سبیل السھوِ والتجوُّزِ او النسیانِ لا لتاکید الحکمِ لعدمِ تکرُّرِ الاسنادِ وھذا الذی ذکرَ من التقدیمِ للتخصیص تارۃً والتقوی اُخریٰ اِنْ بُنی الفعلُ علیٰ معرّفٍ۔

ترجمہ: اور اسی طرح جب فعل منفی ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے آتی ہے پس اول جیسے تو نے ہی

میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے عدم سعی کے ساتھ اس کی تخصیص کا ارادہ کرتے ہوئے اور ثانی جیسے انت لاتکذب اور یہ حکم منفی کی تقویت اور تقریر کے لئے ہے کیونکہ اس میں لاتکذب کی بہ نسبت جھوٹ کی نفی زیادہ ہے اس لئے کہ اس میں اس اسناد کی تکرار ہے جو لا تکذب میں مفقود ہے اور مصنف نے تقوی کی مثال پر اکتفاء کیا تاکہ اس پر تقوی حکم اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق متفرع ہو سکے جیسا کہ اس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور ایسے ہی لاتکذب انت سے یعنی انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے زیادہ ہے باوجودیکہ اس میں تاکید ہے اس لئے کہ لفظ انت یا اس لئے کہ لاتکذب انت تاکید محکوم علیہ کے لئے ہے بایں طور کہ وہ تحقیق کے ساتھ ضمیر مخاطب ہے اور اس کی طرف اسناد سہو اور مجاز یا نسیان کے طریقہ پر نہیں ہے نہ کہ تاکید حکم کے لئے کیونکہ تکرار اسناد معدوم ہے اور یہ جو مذکور ہوا یعنی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے اگر فعل معرّف پر مبنی ہو۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح جب فعل منفی ہو یعنی جب حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے آتی ہے تخصیص کی مثال جیسے انت ما سعیت فی حاجتی تو نے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے پس اس مثال میں مسند الیہ کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے یعنی مسند الیہ سے سعی کی نفی کرنا اور غیر مسند الیہ کو اس کے لئے ثابت کرنا مقصود ہے۔ الحاصل اس مثال میں تقدیم اسی طرح مفید تخصیص ہے جیسا کہ ما انا قلت هذا میں مفید تخصیص ہے اور ثانی میں یعنی تقوی حکم کی مثال انت لاتکذب ہے کیونکہ اس مثال میں حکم منفی کی تقریر اور تقویت ہے اس طور پر کہ انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب سے زیادہ ہے اور انت لاتکذب میں کذب کی نفی زیادہ اس لئے ہے کہ اس میں اسناد مکرر ہے اس طور پر کہ فعل کذب کی اسناد ایک بار تو مسند الیہ اور مبتدا کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو فعل میں مستتر ہے پس انت لاتکذب۔ لاتکذب لاتکذب کے مرتبہ میں ہوگا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تکرار اسناد کی صورت میں حکم کی تقویت اور تقریر ہو جاتی ہے لہذا اس مثال میں تقدیم مفید تقوی ہوگی اور لاتکذب میں چونکہ تکرار اسناد نہیں ہے اس لئے اس میں تقوی حکم اور تقریر حکم نہ ہوگی۔

شارح نے تقوی حکم کی جو علت بیان کی ہے یعنی تکرار اسناد کا ہونا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ کوئی تخصیص ہوتا ہے لیکن شئے کا بالذات ہونا اور شے کا بالتبع حاصل ہونا ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے یعنی جس صورت میں تقدیم سے تخصیص کا ارادہ کیا جاتا ہے اس صورت میں تقدیم سے تخصیص تو بالذات مقصود ہوتی ہے اور رہی تقوی تو وہ بالتبع حاصل ہوتی ہے مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ شارحؒ نے انت لاتکذب کے مفید تقوی ہونے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسمیں حکم منفی کی تقویت ہے اور حکم منفی یعنی وہ حکم جسکی نفی کی گئی ہے کذب ہے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود نہیں ہے بلکہ نفی کذب کی تقویت مقصود ہے پس مناسب بات یہ تھی کہ لفظ المنفی کو حذف کر دیا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا وھو لتقویة الحکم اور حکم سے مراد نفی کذب ہے لہذا یہ کلام نفی کذب کی تقویت کے لئے ہے اور یہ صحیح ہے۔

واقتصر المنصف الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل منفی کی صورت میں تقدیم مسند الیہ تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتی ہے لیکن مصنفؒ نے صرف تقوی کی مثال ذکر کی ہے، تخصیص کی مثال ذکر نہیں کی آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص اور تقوی کی سابقہ مثالوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں دونوں مثالوں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مصنفؒ نے تقوی کی مثال کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ مصنف تقوی اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے بھی زیادہ ہے باوجودیکہ لاتکذب انت میں مسند الیہ کی تاکید انت مذکور ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ لاتکذب انت میں لفظ انت محکوم علیہ (فاعل اور مسند الیہ) کی تاکید ہے اور محکوم علیہ تحقیقی طور پر وہ ضمیر مخاطب ہے جو تکذب میں مستتر ہے۔ اور اس تاکید

سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ فعل کذب کی اسناد ضمیر مخاطب کی طرف سہواً یا مجازاً یا نسیاناً نہیں ہے اور لفظ انت تاکید حکم کے لئے نہیں ہے اور تاکید حکم کے لئے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تاکید حکم کے لئے تکرار اسناد ضروری ہے اور یہاں تکرار اسناد پایا نہیں گیا لہذا لاتکذب انت میں حکم کی تاکید نہ ہوگی بلکہ محکوم علیہ کی تاکید ہوگی اور تاکید حکم، تاکید محکوم علیہ سے اقوی ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تاکید حکم جو مفید تقوی ہے اس میں اسناد مکرر ہوتی ہے اور تاکید محکوم علیہ میں اسناد مکرر نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے۔ تاکید محکوم علیہ کا فائدہ مجاز یا غلطی یا نسیان کے وہم کو دور کرنا ہے مثلاً اگر صرف لاتکذب کہہ دیا جاتا تو وہم ہو سکتا تھا کہ یہاں اسناد میں مجاز ہے یعنی حقیقت میں تو لا یکذب ہے اور کذب کی اسناد غائب کی طرف ہے لیکن مجازاً ضمیر مخاطب کی طرف اسناد کر دی گئی اور لاتکذب کہہ دیا گیا۔ لیکن جب لاتکذب کے بعد انت ذکر کیا گیا تو مجاز کا یہ وہم دور ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے اس وقت ہے جبکہ فعل معرفہ پر مبنی ہو یعنی مسندالیہ معرفہ ہو اسم ظاہر ہو یا ضمیر ہو۔

وانْ بُنِیَ الفعلُ علیٰ منکرٍ افاد التقدیمُ تخصیص الجنسِ اوْالواحدِ بہ ایْ بالفعلِ نحوُ رجلٌ جاء نی ایْ لاامرَأۃٌ فیکون تخصیص جنسٍ اوْ لا رجلانِ فیکونُ تخصیص واحدٍ وذلک لانَّ اسم الجنسِ حامل المعنیینِ الجنسیۃِ والعدَدِ المعینِ اعنی الواحدَ انْ کان مفرداً او الاثنینِ اِنْ کان مثنی او الزائد علیہِ ان کان جمعاً فاصل النکرۃِ المفردۃِ ان یکونَ لواحدٍ من الجنسِ فقد یقصَد بہ الجنسَ فقط وقد یقصد بہ الوحدُ فقط والذی تشعر بہ کلامُ الشیخ فی دلائل الاعجاز ان لا فرق بین المعرفۃ والنکرۃ فی ان البناءَ علیہِ قد یکون للتخصیصِ وقد یکون للتقوی۔

ترجمہ: اور اگر فعل نکرہ پر مبنی ہو تو تقدیم فعل کے ساتھ تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد آیا یعنی عورت نہیں آئی پس یہ تخصیص جنس ہوگی یا دو مرد نہیں آئے پس یہ تخصیص واحد ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ اسم جنس دو معنوں کا حامل ہے جنسیت کا اور عدد معین کا۔ یعنی ایک کا اگر مفرد ہو یا دو کا اگر تثنیہ ہو یا اس پر زائد کا اگر جمع ہو پس نکرہ مفردہ کی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہو پس اس سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے کہ کبھی اس سے فقط واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ جس کی شیخ کا کلام دلائل الاعجاز میں خبر دیتا ہے یہ ہے کہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس بارے میں کہ فعل کا مسندالیہ پر مبنی ہونا کبھی تخصیص کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تقوی کے لئے۔

تشریح: سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مسندالیہ معرفہ ہو خواہ اسم ظاہر ہو خواہ ضمیر ہو اور مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو یعنی کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو یا حرف نفی تو ہو لیکن مسندالیہ کے بعد ہو تو ان تمام صورتوں میں تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور کبھی تقوی حکم کا جیسا کہ مثالوں سے ظاہر ہو چکا ہے اور اگر مسندالیہ نکرہ ہو یعنی فعل کی بناء نکرہ پر ہو مسندالیہ خواہ حرف نفی سے متصل ہو خواہ متصل نہ ہو تو اس صورت میں تقدیم مسندالیہ صرف مفید تخصیص ہوگی تخصیص جنس کی ہو یا تخصیص واحد کی ہو جیسے رجل جاء نی تخصیص جنس کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس مرد ہی آیا ہے یعنی عورت نہیں آئی ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مجیٔ (آنا) جنس رجل پر منحصر ہے نہ کہ جنس امرأہ پر اور رہی یہ بات کہ آنے والا ایک ہے یا ایک سے زائد ہے تو اس کو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور تخصیص واحد کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس ایک ہی مرد آیا ہے یعنی دو یا دو سے زائد نہیں آئے ہیں۔ اس صورت میں متکلم کا مقصود یہ ہے کہ فعل مجیٔ فرد واحد پر منحصر ہے اور رہا یہ کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت ہے یا اس کو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور اس اختصاص کی دلیل یہ ہے کہ اسم جنس، جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔

چنانچہ اسم جنس اگر مفرد ہے تو اس میں جنسیت اور وحدت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس مثنیٰ ہے تو اس میں جنسیت اور اثنینیت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس جمع ہے تو اس میں جنسیت اور جمعیت کا احتمال ہوگا پس اسم جنس چونکہ جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے

متکلم اگر تخصیص جنس کا ارادہ کرے گا تو وہ جنس منتفی ہو جائے گی جو محکوم علیہ کے مقابل ہے چنانچہ مفرد میں کہا جائیگا رجل جاء نی ای لا امرأة اور مثنیٰ میں کہا جائیگا رجلان جاء انی ای لا امرأتان اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاؤنی ای لا نساء یہ بھی خیال رہے کہ متکلم اس تخصیص جنس کا ارادہ اس وقت کرے گا جب کہ مخاطب کا اعتقاد یا تو یہ ہو کہ آنے والا صرف جنس مرأة سے ہے یا یہ ہو کہ آنے والا جنس رجل اور جنس امرأة دونوں سے ہے پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا اور اگر متکلم عدد کی تخصیص کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عدد منتفی ہو جائے گا جو عدد محکوم علیہ کا مقابل ہے مثلاً مفرد میں کہا جائیگا رجل جاء نی ای اثنان و لا جماعة اور مثنیٰ میں کہا جائیگا رجلان جاء انی ای لا واحد و لا جماعة اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاؤنی ای لا واحد و لا اثنان یہ اس وقت کہا جائیگا جبکہ عدد مخصوص کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد متکلم کے اعتقاد کے برخلاف ہو یا مخاطب کا اعتقاد دو عدد کے سلسلے میں شرکت کا ہو پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا دو کا عدد ہے ایک کا نہیں پس متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جاء نی میرے پاس رجل کا ایک ہی فرد آیا ہے دو نہیں۔ اور اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا ایک کا عدد بھی ہے اور دو کا بھی یعنی تین مرد آئے ہیں پس متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جاء نی میرے پاس صرف ایک کا عدد آیا مثنیٰ کا نہیں۔

فاصل النكرة المفردة سے شارح نے دلیل اختصاص پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکرہ مفردہ جس کو ہم جنس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اس کی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے یعنی واحد میں استعمال کیا جاتا ہے اور جنس کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی اسم جنس نکرہ مفردہ واحد اور جنس دونوں پر دلالت کرتا ہے پس اس نکرہ مفردہ سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور واحد کا ارادہ نہیں کیا جاتا اور کبھی اس سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور جنس کا ارادہ نہیں کیا جاتا۔

والذی يشعر به كلام الشيخ سے شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے شروع بحث میں قال عبدالقاهر کہہ کر مذکورہ تمام تفاصیل عبدالقاہر کی طرف منسوب کی ہیں اور جب ایسا ہے تو گویا مصنفؒ نے یوں کہا کہ شیخ عبدالقاہر نے یہ فرمایا ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہو تو اس صورت میں مسندالیہ کی تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی تقوی کے لئے نہ ہوگی یعنی مسندالیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں تقدیم کا صرف تخصیص کے لئے ہونا شیخ عبدالقاہر کا مذہب ہے حالانکہ یہ بات شیخ کی دلائل الاعجاز کے بیان کے بالکل برخلاف ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ بیان کیا ہے کہ فعل کی بناء اگر مسندالیہ پر ہو یعنی فعل مسندالیہ کا مسند اور خبر ہو تو اس صورت میں تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اور شیخ کے اس بیان کا مصنف کے بیان کے برخلاف ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وَوَافَقَهُ اىُ عبدَالقاهرِ السكاكى علىٰ ذٰلكَ اىُ علىٰ انَّ التقديمَ يفيدُالتخصيصَ لكنُ خالفه فى شرائط وتفاصيلَ فانَّ مذهب الشيخ انه اِنُ ولىَ حرفَ النفى فهو للتخصيص قطعًا وَالا فقد يكونُ للتخصيص وقد يكون للتقوى مضمراً كانَ او مظهرا معرَّفا او منكراً مثبتاً كان الفعل او منفياً ومذهب السكاكى انه اِن كانَ نكرةً فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانعٌ واِنُ كان معرفةً فانُ كان مظهراً فليسَ الا للتقوى واِنُ كان مضمراً فقد يكونُ لتقوى وقد يكون للتخصيص من غيرِ تفرقةٍ بين ما يلى حرفَ النفى وغيرِهٖ والىٰ هذا اشارَ بقولهٖ الا انّه قال التقديم يفيدُ الاختصاص اِنُ جازَ تقديرُ كونهٖ اىُ كونِ المسنداليهِ فى الاصلِ ومؤخراً علىٰ انه فاعلٌ معنًى فقط لا لفظاً نحو انا قمتُ فانه يجوز ان يقدَّرَ انَّ اصْله قمتُ انا فيكون انا فاعلاً معنىً تاكيداً لفظاً وقدر عطف علىٰ جاز يعنى اِنَّ اِفادة

التخصیص مشروطة بشرطینِ احدھما جوازالتقدیر والاخرُ ان یعتبرَ ذٰلک ای یقدرُ انه کانَ فی الاصلِ مؤخَراً۔

ترجمہ: اور عبدالقاہر کی سکا کی نے موافقت کی ہے اس بات پر کہ تقدیم مفید تخصیص ہے لیکن اس کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفاصیل میں اس لئے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم قطعاً طور پر تخصیص کے لئے ہوگی ورنہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے مسندالیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر ہو، معرفہ ہو یا نکرہ ہو فعل مثبت ہو یا منفی ہو اور سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگا اگر اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر معرفہ ہے پھر اگر اسم ظاہر ہے تو وہ صرف تقوی کے لئے ہوگی اور اگر اسم ضمیر ہے تو کبھی تقوی کے لئے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اس میں فرق کئے بغیر کہ مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو یا متصل نہ ہو اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے مگر یہ کہ کہا کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسندالیہ کا فاعل معنوی ہونے کی بناء پر نہ کہ فاعل لفظی ہونے کی بناء پر اصل میں مؤخر ہونا فرض کرنا جائز ہو جیسے انا قمت اس لئے کہ ممکن ہے یہ کہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل قمتُ انا ہے پس انا فاعل ہوگا معنیً (اور) تاکید ہوگا لفظاً اور قدّ ر، جاز پر معطوف ہے یعنی تخصیص کا افادہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ان میں سے ایک یہ کہ فرض کرنا جائز ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا اعتبار بھی کیا جائے یعنی یہ فرض کیا جائے کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر تھا۔

تشریح: فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ سکا کی اس بات میں تو شیخ عبدالقاہر کے موافق ہے کہ تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ضرور ہے لیکن شرائط اور تفاصیل میں مخالف ہے چنانچہ شیخ عبدالقاہر کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ تقدیم مسندالیہ کی عقلاً نو صورتیں ہیں اس طرح کہ مسندالیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مسندالیہ نکرہ ہو (۲) مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو (۳) مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں (۱) مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو (۲) کلام میں سرے حرف نفی ہی نہ ہو (۳) حرف نفی تو ہو لیکن مسندالیہ کے بعد ہو پس جب تین کو تین میں ضرب دیں گے تو نو صورتیں ہو جائیں گی اور ان میں سے اول کی تین صورتوں (مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو اور مسندالیہ نکرہ ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو، مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو) میں تقدیم مسندالیہ صرف تخصیص کے لئے ہوگی اور باقی نفی نہ ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو، مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف نفی مسندالیہ کے بعد ہو۔ مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسندالیہ کے بعد ہو) تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی مسندالیہ خواہ نکرہ ہو خواہ معرفہ اسم ظاہر ہو خواہ معرفہ اسم ضمیر ہو ورنہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اب چاہے حرف نفی بالکل نہ ہو یعنی فعل مثبت ہو۔ یا حرف نفی تو ہو مگر مسندالیہ کے بعد ہو یعنی فعل منفی ہو تو ان دونوں صورتوں میں تقدیم کبھی مفید تخصیص ہوگی اور کبھی مفید تقوی ہوگی مسندالیہ نکرہ ہو یا معرفہ اسم ظاہر ہو یا معرفہ اسم ضمیر ہو۔

اور سکا کی کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ہوگی بشرطیکہ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو حرف نفی مسندالیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا یا حرف نفی کلام میں بالکل نہ ہو اور اگر مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہے تو تقدیم مسندالیہ صرف تقوی کے لئے ہوگی۔ حرف نفی مسندالیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا میرے سے حرف نفی نہ ہو اور اگر مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہے تو تقدیم مسندالیہ کبھی تقوی کے لئے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لئے ہوگی حرف نفی مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی بالکل نہ ہو۔ شارح کی عبارت من غیر تفرقة بین مایلی حرف النفی وغیرہ تینوں تفاصیل (ان کانکرة، ان کان معرفة مظهراً، وان کان مضمراً) کی طرف راجع ہے خادم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اگر آپ غور کر کے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ مذکورہ نو صورتوں میں سے صرف تین صورتوں میں سکا کی نے شیخ عبدالقاہر کی موافقت کی ہے اور باقی چھ صورتوں میں مخالفت کی ہے جن تین صورتوں میں موافقت کی ہے وہ یہ ہیں (۱) مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف

نفی کے بعد ہو اس صورت میں شیخ اور سکا کی دونوں کے نزدیک تقدیم صرف مفیدِ تخصیص ہے (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو (۳) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو، ان دونوں صورتوں میں تقدیم دونوں کے نزدیک مفید تخصیص بھی ہے اور مفید تقوی بھی۔

وہ چھ صورتیں جن میں سکا کی شیخ کے مخالف ہیں یہ ہیں (۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکا کی کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکا کی کے نزدیک صرف تقوی کے لئے ہے (۳) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۴) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۵) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۶) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگئی کہ شیخ کے نزدیک تقدیم مسند الیہ کی ایسی کوئی صورت نہیں ہے جس میں تقدیم صرف تقوی کے لئے ہو بلکہ شیخ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور یا اس میں تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور سکا کی کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے یا صرف تقوی کے لئے ہوتی ہے اور یا تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

الحاصل سکا کی نے اس بات میں کہ تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے شیخ کی موافقت کی ہے لیکن تفاصیل میں مخالفت کی ہے خادم نے موافقت اور مخالفت کی تمام صورتوں کو بالتفصیل ذکر کر دیا ہے توجہ کے ساتھ ملاحظہ فرمالیں نیز سکا کی نے شرائط میں بھی شیخ کی مخالفت کی ہے یعنی شیخ کے نزدیک تقدیم مطلقاً مفید تخصیص ہے یعنی ان کے نزدیک تقدیم کا مفیدِ تخصیص ہونا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس کے برخلاف، سکا کی کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا مطلق نہیں ہے بلکہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے یعنی سکا کی کے نزدیک جن صورتوں میں تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے ان صورتوں میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی ورنہ نہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ میں یہ فرض کرنا اور اعتبار کرنا جائز ہو کہ مسند الیہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی وجہ سے فعل سے مؤخر تھا پھر اس کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم کر دیا گیا فاعل معنوی اس لئے کہا گیا ہے کہ مسند الیہ جب فعل سے مؤخر ہوگا تو وہ فاعل کی تاکید ہوگا یا بدل ہوگا اور تاکید اور بدل معنیً تو فاعل ہوتے ہیں لفظاً فاعل نہیں ہوتے مثلاً انا قمت میں یہ بات جائز ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے اور انا لفظاً تو ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہے لیکن معناً فاعل ہے کیونکہ انا فاعل کے مرادف ہے اور فاعل کا مرادف بھی فاعل ہوتا ہے لہذا انا بھی فاعل ہوگا مگر لفظاً نہیں بلکہ معناً۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کو فرض کر بھی لیا گیا یعنی اس بات کا اعتبار کر بھی لیا گیا کہ مسند الیہ اصل میں معنیً فاعل ہونے کی وجہ سے مؤخر تھا۔ الحاصل جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں یعنی فاعل معنوی بنا کر مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کرنا جائز بھی ہوگا اور اس کو فرض کر بھی لیا گیا ہو تو اس وقت مسند الیہ کی یہ تقدیم مفیدِ تخصیص ہوگی۔

وَ اِلّا اَیْ وَاِن لم یوجد الشرطانِ فلایفیدُ التقدیمُ اِلا تقوّی الحکمِ سواءٌ جاز تقدیرُ التاخیرِ کما مرَّ فی انا قمتُ ولم یقدّر او لم یجز تقدیرُ التاخیرِ اصلاً نحوُ زیدٌ قامَ فانه لایجوزُ ان یقدَّر انَّ اصله قامَ زیدٌ فقدم لما

سند کرہٗ۔

ترجمہ: ورنہ یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دیگی خواہ تقدیم تاخیر جائز ہو جیسا کہ اما قمتُ میں گذر چکا ہے اور اس کو فرض نہ کیا گیا ہو یا تقدیم تاخیر بالکل جائز نہ ہو، جیسے زید قام اس لئے کہ جائز نہیں کہ یہ بات فرض کی جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پس مقدم کیا گیا اس بناء پر جو عنقریب ذکر کریں گے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اجتماعی طور پر دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو مسندالیہ کی تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دیگی تخصیص کے لئے مفید نہ ہوگی خواہ تاخیر مسندالیہ کو فرض کرنا جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں جائز ہے مگر اس کو فرض نہ کیا گیا ہو یا سرے سے تاخیر کو فرض کرنا ہی جائز نہ ہو جیسے زید قام میں مسندالیہ یعنی زید کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز ہیں ہے یعنی یوں کہنا جائز نہیں ہے کہ زید قام کی اصل قام زید ہے کیونکہ قام زید میں زید، قام کا فاعل لفظی ہے نہ کہ معنوی۔ لہذا زید قام کی اصل قام زید قرار دینے میں فاعل لفظی کو مقدم کرنا لازم آئے گا نہ کہ فاعل معنوی کو حالانکہ فاعل معنوی کی تقدیم جائز ہے نہ کہ فاعل لفظی کی۔

ولما كان مقتضى هذا الكلامِ ان لايكونَ نحو رجل جاء نى مفيداً للتخصيص لانه اِذا اُخر فهو فاعل لفظا لا معنا استثناه السكاكى واخرجه من هذا الحكمِ بان جعله فى الاصلِ مؤخَّراً علىٰ انه فاعل معنىً لالفظاً بان يكونَ بدلاً من الضميرِ الذى هو فاعل وهذا معنىٰ قولهٖ واستثنىٰ السكاكى المنكر بجعله من بابِ واَسرُّوا النجوٰ الذين ظلموا اى علىٰ القولِ بالابدالِ من الضميرِ يعنى قدَّرَ ان اصلَ رجل جاء نى جاء نى رجل ان رجلا ليس بفاعلٍ بل هو بدل من الضميرِ فى جاء نى كما ذُكرَ فى قولهٖ تعالىٰ واسرُّوا النجوىٰ الذينَ ظلموا انَّ الواوَ فاعل والذينَ ظلموا بدلٌ منه و انما جعله من هذا البابِ لئلا ينتفى التخصيصِ اِذ لا سببَ له اىْ التخصيص سِواهُ اى سوىٰ تقديرِ كونهٖ مؤخراً فى الاصلِ علىٰ انه فاعلٌ معنىً ولو لا انه مخصَّصٌ لما صحَّ وقوعه مبتداً۔

ترجمہ: اور چونکہ اس کلام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ رجل جاء نی مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب نکرہ کو مؤخر کیا جائیگا تو وہ لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنیً (اس لئے) سکاکی نے اس کا استثناء کیا اور اس کو اس حکم سے نکالا ہے بایں طور کہ بنا دیا اس کو اصل میں مؤخر اس بناء پر کہ یہ معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظاً بایں طور کہ اس ضمیر سے بدل ہو جو لفظاً فاعل ہو اور یہ ہی معنی ہیں مصنف کے قول کے اور سکاکی نے منکر کا استثناء کیا ہے اس کو واسرُّوا النجوىٰ الذى ظلموا کے باب سے بنا کر یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر یعنی فرض کیا گیا کہ رجل جاء نی کی اصل جاء نی رجل ہے۔ اس بناء پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسرُّ وا النجوىٰ الذی میں مذکور ہے کہ واو فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اور منکر کو اس بات سے اس لئے بنایا ہے تا کہ تخصیص فوت نہ ہو جائے کیونکہ تخصیص کا سبب اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے یعنی اس فرض کرنے کے علاوہ کہ وہ اصل میں مؤخر تھا اس بناء پر کہ وہ معنوی فاعل ہے اور اگر رجل جاءنی میں تخصیص نہ ہوتی تو اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح نہ ہوتا۔

تشریح: شارح اعتراضا فرماتے ہیں کہ سکاکی کے قول والا فلا يفيد الا تقوى الحكم کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاء نی میں تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب رجل کو جاءنی سے مؤخر کیا جائے گا اور یوں کہا جائیگا جاءنی رجل تو رجل جاء کا لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنیً اور سکاکی یہ فرما چکے ہیں کہ اگر مسندالیہ کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہ ہو تو مسندالیہ کی تقدیم تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہے تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی اور جب اس کلام میں رجل کی تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو رجل کو مسندالیہ اور مبتداء بنانا کیسے درست ہوگا۔

سکاکی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مثال مذکورہ قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور اس سے خارج ہے۔ یعنی مذکورہ قاعدہ کے

تحت اس مثال میں تقدیم مسندالیہ اگر چہ مفید تقوی ہے لیکن سکا کی نے اس مثال کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس مثال میں نکرہ یعنی رجل اصل میں مؤخر ہے اور معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظاً اس طور پر کہ جاءنی میں جو ضمیر مستتر ہے وہ جاء کا لفظاً فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے اور فاعل کا بدل بھی چونکہ معنیً فاعل ہوتا ہے اس لئے رجل، جاء کا معنیً فاعل ہوگا اور جب رجل معنیً فاعل ہے تو اس کی تقدیم بھی مفید تخصیص ہوگی اور مفید تخصیص ہونے کی وجہ سے رجل کو مسندالیہ اور مبتدا بنانا درست ہوگا اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے کہ سکا کی نے مسندالیہ منکر کا سابقہ قاعدے سے استثناء کیا ہے اور اس مثال کو واسروا النجویٰ الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی جس طرح اسرّ وا کا واو لفظاً فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اسی طرح رجل، رجل کی اصل جاءنی رجل ہے اور رجل جاء کا لفظاً فاعل نہیں ہے بلکہ جاء کی ضمیر سے بدل ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کو اسرّوا الجویٰ ظلموا کے قبیل سے قرار دینے کی ضرورت اس لئے پیش آئی تا کہ نکرہ یعنی رجل کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے کیونکہ اس جگہ سوائے اس کے کہ منکر کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز ہو تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے اور رجل کے اندر تخصیص پیدا کرنا اسلئے ضروری ہے تا کہ اس کا مسندالیہ اور مبتدا واقع ہونا صحیح ہو۔

بخلافِ المعروفِ فانه یجوز وقوعه مبتدأً من غیر اعتبار التخصیصِ فلزمَ ارتکابُ هذا الوجهِ البعیدِ فی المنکرِ دون المعرف فان قیل فیلزمه ابراز الضمیر فی مثل جاءنی رجلانِ وجاء ونی رجال والاستعمال بخلافهِ قلنا لیس مراده ان المرفوع فی قولنا جاء نی رجل بدل لا فاعلٌ فانه مما لا یقول به عاقل فضلاً عن فاضل بل المرادُ ان فی مثل قولنا رجل جاء نی یقدَّرُ ان الاصل جاء نی رجل علیٰ انَّ رجُلاً بدلٌ لا فاعلٌ ففی مثلِ قولنا رجالٌ جاء ونی یقدَّر ان الاصل جاؤنی رجال فلْیتأمل۔

ترجمہ: برخلاف معرفہ کے اس لئے کہ اس کا بغیر تخصیص کا اعتبار کئے مبتدا واقع ہونا جائز ہے پس اس وجہ بعید کا ارتکاب منکر میں لازم آئے گا نہ کہ معرفہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جاء انی رجلان اور جاؤنی رجال جیسی تراکیب میں ضمیر کا ظاہر کرنا لازم آئے گا حالانکہ استعمال اس کے خلاف ہے تو ہم جواب دیں گے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ اسم مرفوع ہمارے قول جاء نی رجل میں بدل ہے نہ کہ فاعل اس لئے کہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہے چہ جائیکہ فاضل سکا کی، بلکہ مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی جیسے ہمارے قول میں یہ فرض کیا جائے گا کہ اصل جاء نی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل پس ہمارے قول رجال جاؤنی میں بھی یہ فرض کیا جائیگا کہ اس کی اصل جاؤنی رجال ہے غور کرلو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ معرّف، منکر کے برخلاف ہے یعنی مسندالیہ منکر کو مخصص کرنے کے لئے جس وجہ بعید کا ارتکاب کیا گیا ہے مسندالیہ معرّف میں مثلاً زید قام میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معرف کو تخصیص کا اعتبار کئے بغیر مبتداء بنانا جائز ہے اور اس کو وجہ بعید اس لئے کہا گیا ہے کہ فعل کی ضمیر کو فاعل قرار دینا اور اسم ظاہر کو اس سے بدل قرار دینا کلام عرب میں بہت کم واقع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ سکا کی کے اس قول پر کہ رجل جاء نی کی اصل جاء نی رجل ہے اور جاءنی کے اندر ضمیر مستتر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے یہ لازم آتا ہے کہ اگر منکر تثنیہ یا جمع ہو تو فعل کے اندر تثنیہ اور جمع کی ضمیر کا ظاہر کرنا واجب ہو مثلاً یوں کہیں جاء انی رجلان اور جاؤنی رجال حالانکہ استعمال اس کے برخلاف ہے یعنی جاء نی رجلان اور جاء نی رجال جاآنی رجلان اور جاؤنی رجال سے افصح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ جاء نی رجل میں مرفوع یعنی رجل حقیقۃً بدل ہے اور فاعل نہیں ہے کیونکہ اس کا تو کوئی عاقل آدمی بھی قائل نہیں ہے چہ جائیکہ سکا کی جیسا فاضل انسان قائل ہو بلکہ سکا کی کی مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی میں رجل نکرہ کو متخصص کرنے کے لئے یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس کی اصل جاء نی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ

کہ فاعل لفظی اور یہ فرض کرنا ایسا ہے جیسا کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رجل جاءنی میں یہ فرض نہ کیا جاتا کہ اس کی اصل جاء نی رجل ہے تو التقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر و التخصیص کے قاعدے کے تحت رجل میں تخصیص پیدا نہ ہوتی اور اس کو مسند الیہ اور مبتدا بنانا جائز نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ رجل کو مؤخر کرنے کے بعد بدل بنانے کی کیا ضرورت تھی فاعل لفظی ہی بنا دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور لفظی فاعل کو فعل پر مقدم کرنا ناجائز ہے اس لئے اس کو بدل قرار دیکر فاعل معنوی بنایا اور پھر اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس کو مقدم کیا اور فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز ہے۔

الحاصل رجل جاءنی میں یہ بات فرض کی گئی ہے کہ یہ اصل میں جاءنی رجل ہے اور رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی پس رجــلان جاآنی اور رجال جاؤنی میں بھی یہ بات فرض کی جاسکتی ہے کہ اس کی اصل جاآنی رجلان اور جاؤنی رجال ہے اس طور پر کہ رجلان اور رجال بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی۔ پس نکرہ کے مقدم ہونے کی صورت میں یہ فرض کر لینے سے کہ نکرہ اصل میں مؤخر تھا اور معنیً فاعل تھا اور لفظاً بدل تھا۔ یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جس صورت میں نکرہ لفظاً اور معنیً دونوں طرح مؤخر ہو اس صورت میں بھی نکرہ بدل ہو اور فعل کے اندر ضمیر کا ظاہر کرنا یعنی جاآنی رجلان اور جاؤنی رجال کہنا واجب ہو کیونکہ فاعل کے اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ واحد کے صیغہ کے ساتھ آتا ہے فــلیتــامــل کہکر شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خوب غور کرلو یہ چیز صرف فرضی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

ثم قال السکاکی وشرطہ ای وشرط جعل المنکر من ھذا الباب واعتبار التقدیم والتاخیر فیہ ان لا یمنع من التخصیص مانع کقولک رجل جاء نی علیٰ ما مر ان معناہ رجل جاء نی لا امرأۃ او لارجلان دون قولھم شر اھر ذاناب فان فیہ مانعاً من التخصیص اما علیٰ التقدیر الاول یعنی تخصیص الجنس فلامتناع ان یراد المھر شر لاخیر لان المھر لایکون الا شرا واما علی التقدیر الثانی یعنی تخصیص الواحد فلنبوہ عن مظان استعمالہ ای لنبو تخصیص الواحد عن مواضع استعمال ھذا الکلام لانہ لا یقصد بہ ان المھر شر لاشران وھذا ظاھر واذ قد صرح الائمۃ بتخصیصہ حیث تأولوہ بما اھر ذاناب الا شر لوجہ ای وجہ الجمع بین قولھم بتخصیصہ وبین قولنا بالمانع من التخصیص تفظیع شان الشر بتنکیرہ ای جعل التنکیر للتعظیم والتھویل لیکون المعنیٰ شر عظیم فظیع اھر ذاناب لاشر حقیر فیکون تخصیصہ نوعیا والمانع انما کان من تخصیص الجنس او الواحد۔

ترجمہ: پھر سکاکی نے کہا اور منکر کو اس باب سے کرنے کی اور اس میں تقدیم وتاخیر کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے تیرا قول رجل جاء نی اس بناء پر جو گذر چکا ہے کہ اس کے معنی ہیں رجل جاء نی لا امرأۃ یا رجل جاء نی لا رجلان، نہ کہ ان کا قول شر اھر ذاناب کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع ہے بہر حال تقدیر اول یعنی تخصیص جنس پر تو اس لئے کہ یہ مراد لینا ممتنع ہے کہ مُہر (بھڑکانے والا) شر ہے نہ کہ خیر۔ کیونکہ مہر صرف شر ہوتا ہے اور بہر حال تقدیر ثانی یعنی تخصیص واحد پر تو اس لئے کہ وہ اس کے استعمال کے مواقع سے دور ہے یعنی تخصیص واحد اس کلام کے استعمال کے مواقع سے دور ہے کیونکہ اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ مہر ایک شر ہے نہ کہ دو شر۔ اور یہ ظاہر ہے اور آئمہ نے اس کی تخصیص کی صراحت کی چنانچہ انھوں نے اس کی تاویل کی ہے ما اھر ذاناب الا شر، پس ان کے قول بتخصیصہ اور ہمارے قول مانع من التخصیص سے جمع کی صورت تنکیر کے ذریعہ تفظیع شان شر ہے یعنی تنکیر کو تعظیم اور تہویل کے لئے بنا دینا تا کہ معنی یہ ہوں کہ ایک بہت بڑے شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ معمولی شر نے پس یہ تخصیص نوعی ہوگی اور مانع تخصیص جنس یا تخصیص واحد سے ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کی تقدیم کے مفید تخصیص ہونے کی دو شرطیں تو پہلے مذکور ہو چکی ہیں۔ اب یہاں سے سکاکی نے تیسری شرط ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کو باب اسروا النجوی الذین ظلموا سے قرار دینا اور اس میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کرنا یعنی یہ کہنا کہ مسند الیہ اصلاً مؤخر تھا پھر اس کو مقدم کیا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی مانع تخصیص موجود نہ ہو یعنی مسند الیہ منکر میں اگر سابقہ دونوں شرطیں موجود ہوں لیکن کوئی مانع تخصیص بھی موجود ہو تو اس کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی۔ ہاں اگر سابقہ دونوں شرطوں کے ساتھ کوئی مانع تخصیص نہ ہو تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی مثلاً رجل جاءنی میں گذر چکا ہے کہ اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ رجل جاء نی لا امراۃ اور یا یہ ہیں رجل جاء نی لا رجلان اس مثال میں چونکہ کوئی مانع تخصیص موجود نہیں ہے اس لئے پہلی صورت میں تخصیص جنس ہوگی اور دوسری صورت میں تخصیص واحد ہوگی۔ اسکے برخلاف اگر کسی نے شر اھر ذاناب کہا تو مسند الیہ منکر یعنی شر کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں مانع تخصیص موجود ہے اس طور پر کہ اگر تخصیص جنس مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے: شر اھر ذاناب لا خیر یعنی کتے کو جنس شر نے بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ کتے کو بھونکانے والی دو چیزیں ہیں ایک شر دوم خیر پس متکلم نے خیر کی نفی کر کے شر کو خاص کیا ہے حالانکہ کتے کو بھونکانے والا صرف شر ہے خیر کتے کو نہیں بھونکاتا اور جب ایسا ہے کہ خیر کتے کو بھونکانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اس کے نفی کر کے شر کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں تخصیص جنس کے معنی بھی حاصل نہ ہوں گے۔

الحاصل اس کلام میں تخصیص جنس نہیں ہے اور اگر تخصیص واحد مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے شر اھر ذاناب لا شران ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور یہ معنی اس کلام کے استعمال کے مواقع سے بہت دور ہیں۔ یعنی اہل عرب اس طرح کے کلام سے یہ مراد نہیں لیتے کہ ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور جب اہل عرب اس کلام سے یہ معنی مراد نہیں لیتے تو اس کلام میں تخصیص واحد بھی حاصل نہ ہوگی۔ الحاصل اس کلام میں چونکہ مانع تخصیص موجود ہے اس لئے اس کلام میں نہ تخصیص جنس ہوگی اور نہ تخصیص واحد ہوگی۔

واذ قد صرح الائمۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سکاکی کے کلام سے تو معلوم ہوا کہ شر اھر ذاناب مفید تخصیص نہیں ہے اور نحویوں نے اس کلام کے مفید تخصیص ہونے کی صراحت کی ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ شر اھر ذاناب کے معنی ہیں ما اھر ذاناب الا شرٌ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ ما اور الا کے ذریعہ کلام میں تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکاکی اور نحویوں کے کلام کے درمیان تناقض پیدا ہو گیا لہذا اس تناقض کو دور کرنے اور دونوں کے اقوال کے جمع کی کیا صورت ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکاکی نے تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے اور نحویوں نے تخصیص نوعی کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شرٌ کی تنکیر اور تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کتے کو شر عظیم نے بھونکایا ہے نہ کہ شر حقیر نے۔ الحاصل جب مانع تو تخصیص جنس اور تخصیص واحد سے ہے اور نحویوں نے صراحت کی ہے تخصیص نوعی کی تو دونوں کے اقوال میں کوئی تعارض نہ رہا۔

وفیہ ای فیما ذھب الیہ السکاکی نظر اذا الفاعل اللفظی والمعنوی کالتاکیدِ والبدلِ سواءٌ فی امتناعِ التقدیم ما بقیا علیٰ حالھما ای مادامَ الفاعلُ فاعلاً والتابعُ تابعاً بل امتناعُ تقدیم التابع اولیٰ فتجویزُ تقدیمِ المعنوی دون اللفظی تحکُّمٌ وکذا تجویز الفسخ فی التابعِ دونَ الفاعلِ تحکم لان امتناع تقدیم الفاعل انما ھو عند کونہٖ فاعلاً اِلا فلا امتناعَ فی ان یقال فی نحو زید قام انہ کان فی الاصل قام زید فقدم زید وجعل مبتدا کما یقام فی نحو جردٌ قطیفۃٍ انَّ جرداً کان فی الاصلِ صفۃ فقدم وجعل مضافا وامتناع تقدیم التابع حال کونہٖ تابعاً مما اجمع علیہ النحاہ الافی العطف فی ضرورۃ الشعر فمنع ھذا مکابرۃٌ و القول بان فی حالۃ تقدیم الفاعلِ لیجعل مبتدء یلزم خلو الفعلِ عن الفاعلِ وھو محال بخلافِ الخلو عن التابعِ فاسدٌ لانَّ ھذا اعتبارٌ محضٌ۔

ترجمہ: اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اس لئے فاعل لفظی اور معنوی جیسے تاکید اور بدل امتناع تقدیر میں برابر ہیں جب تک کہ یہ اپنے حال پر باقی رہے جب تک کہ فاعل فاعل رہے اور تابع تابع رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا اولیٰ ہے پس فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز رکھنا زبردستی ہے اور ایسے ہی تابع کے اندر فسخ کو جائز رکھنا نہ کہ فاعل میں ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے کہ فاعل کی تقدیم کا امتناع اس وقت ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اس بارے میں کوئی امتناع نہیں کہ یوں کہا جائے کہ زید قام اصل میں قام زید تھا پس زید کو مقدم کیا گیا اور اس کو مبتدا بنا دیا گیا جیسا کہ جرو قطیفہ میں کہا جاتا ہے کہ جرد اصل میں صفت ہے پس اس کو مقدم کر کے مضاف بنا دیا گیا اور تابع کی تقدیم کا امتناع اس حال میں کہ وہ تابع ہے ایسی چیز ہے جس پر نحات کا اجماع ہے مگر عطف میں ضرورت شعری میں جائز ہے پس اس کا انکار کرنا بلا دلیل ہے اور اس کا قول کہ فاعل کہ مقدم کرنے کی حالت میں تاکہ اس کو مبتداء بنا دیا جائے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اس کے برخلاف تابع سے خالی ہونا فاسد ہے کیونکہ یہ محض خیال ہے۔

تشریح: فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ سکاکیؒ کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکاکی کا یہ دعویٰ کرنا کہ تقدیم مفید تخصیص اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ مسند الیہ مقدم کی تاخیر کو فاعل معنوی بنا کر فرض کرنا جائز ہو اور یہ بات بالفعل فرض بھی کر لی گئی ہو کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا محل نظر ہے اسی طرح سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاء نی میں اس کے سوا کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے محل نظر ہے اسی طرح سکاکی کا شر اہر ذا ناب میں تخصیص جنس کی نفی کرنا محل نظر ہے۔ الحاصل سکاکی نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے مصنف کی نظر میں سب محل نظر اور محل اعتراض ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی جب تک اپنے حال پر رہیں گے یعنی فاعل فاعل رہے گا اور تابع تابع رہے گا اس وقت تک تقدیم کے ممتنع ہونے میں دونوں برابر رہیں گے یعنی فاعل لفظی جیسے زید قام میں زید کو اگر مؤخر کر دیا گیا اور قام زید کہا گیا تو جب تک زید فاعل لفظی رہے گا اس وقت تک زید کو قام پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا اسی طرح فاعل معنوی جب تک فاعل معنوی یعنی تابع رہے گا اس وقت تک اس کو بھی فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا فاعل معنوی کی دو سورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاکید ہو مثلاً انا قمت میں جب انا مؤخر ہوگا تو وہ ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہوگا۔ دوم یہ کہ بدل ہو مثلاً رجل جاءنی میں جب رجل مؤخر ہوگا تو وہ جاء کی ضمیر سے بدل ہوگا اور تاکید اور بدل دونوں تابع ہیں اور تابع ہی کا دوسرا نام فاعل معنوی ہے۔

الحاصل جس طرح فاعل لفظی کو فاعل رہتے ہوئے عامل اور فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اسی طرح فاعل معنوی اور تابع کو بھی تابع رہتے ہوئے اس پر مقدم کرنا ممتنع ہے۔ شارح مزید ترقی کر کے کہتے ہیں بلکہ فاعل لفظی کی تقدیم کے امتناع سے تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا بدرجہ اولیٰ ہے یعنی جب فاعل لفظی کی تقدیم ممتنع ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگی اور وجہ اولویت یہ ہے کہ جب فعل پر تابع کو مقدم کیا جائے گا تو دو جہتوں سے امتناع پایا جائے گا ایک تو یہ کہ تابع اپنے متبوع (فاعل لفظی) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوم یہ کہ تابع اس چیز پر مقدم ہوگا جس پر اس کے متبوع کا مقدم ہونا ممتنع ہے یعنی فعل جس پر فاعل لفظی کا مقدم ہونا ممتنع ہے اس پر اس کے تابع کا مقدم ہونا لازم آئے گا اس کے برخلاف اگر فاعل لفظی کو مقدم کیا گیا تو صرف ایک جہت سے امتناع لازم آئے گا اور وہ یہ کہ فاعل، اپنے عامل (فعل) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کا متبوع پر مقدم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ بعض کوفیین نے عامل پر اس کی تقدیم کو جائز قرار دیا ہے۔ تیسری وجہ اولویت یہ ہے کہ اگر فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کر کے فعل پر مقدم کیا گیا تو اس کی ضمیر اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے اس کے برخلاف تابع کہ اگر اس کو مقدم کیا گیا تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ بہر حال ان تینوں وجہوں سے فاعل معنوی اور تابع کا مقدم کرنا بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہے پس جب تقدیم کے ممتنع ہونے میں فاعل لفظی اور معنوی دونوں برابر ہیں بلکہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہے تو علامہ سکاکی کا فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم

کونا جائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

و كذا تجويز الفسخ سے سکاکی کے جواب کا رد کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ سکاکی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی (تابع) کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئیگی اور فرق یہ ہے کہ تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا جائز ہے یعنی تابع کو تابعیت کے معنی سے خالی کرنا جائز ہے اور فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممتنع ہے یعنی فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کرنا ممتنع ہے پس چونکہ فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممتنع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ فاعل کو فاعل رہتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اس لئے فاعل لفظی کو فعل پر مقدم کرنا ممتنع اور نا جائز قرار دیا گیا ہے اور تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا چونکہ جائز ہے اس لئے تابع یعنی فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔

شارح نے اسی کا رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز قرار نہ دینا بھی ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں فسخ اور تقدیم جائز ہے یعنی جس طرح تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کو فسخ کر کے تابع کو مقدم کرنا جائز ہے اسی طرح فاعل لفظی کے اندر سے فاعلیت کے معنی کو فسخ کر کے فاعل کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم اسی وقت ممتنع ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اگر یوں کہا جائے کہ زید قائم میں زید اصلاً مؤخر تھا اور عبارت قام زید تھی پھر زید سے فاعلیت کے معنی فسخ کر کے اس کو مقدم کر دیا گیا اور مبتدا بنا دیا گیا اور قام کی ضمیر کو اس کے بدلے میں فاعل بنا دیا گیا تو اس میں کسی طرح کا کوئی امتناع نہیں ہوگا جیسا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ جرد قطیفة جرد قطيفة اصل میں قطيفة جرد تھا اور جرد قطیفة کی صفت تھی پس جرد کے اندر سے تابعیت کے معنی فسخ کر کے اس کے مقدم کر دیا گیا اور مضاف بنا دیا گیا۔

و امتناع تقديم التابع سے بھی سکاکی کے جواب کا رد کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ سکاکی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فاعل معنوی کی تقدیم کا جائز ہونا اور فاعل لفظی کی تقدیم کا جائز نہ ہونا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے بلکہ واقع ہے جیسے علیه ورحمة الله السلام میں رحمة الله، السلام کا معطوف ہے اور السلام معطوف علیہ (متبوع) پر مقدم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے۔ اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ اس کو فاعل باقی رکھتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی کی تقدیم کے عدم جواز کو تحکم قرار دینا مردود اور ممنوع ہے۔ شارح نے سکاکی کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع پر تمام نحات کا اجماع ہے اور رہا وہ شعر جس میں معطوف کو معطوف علیہ پر مقدم کیا گیا ہے سو وہ ضرورت شعری کی وجہ سے ہے پس تابع جب تک تابع ہے اس کے تقدیم کے امتناع کا انکار کرنا اور اس کو تسلیم نہ کرنا مکابرہ (عناد) اور دعویٰ بلا دلیل ہے اور جب فاعل کی طرح تابع کی تقدیم بھی ممتنع ہے تو ایک کی تقدیم کو جائز اور ایک کی تقدیم کو نا جائز رکھنا بلاشبہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

و القول بان في حالة الخ سے سکاکی کی طرف سے وارد کردہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا فاعل معنوی اور تابع میں تابعیت کے معنی کو فسخ کر کے اس کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی میں فاعلیت کے معنی کو فسخ کر کے اس کی تقدیم کے عدم جواز کو تحکم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر فاعل لفظی کی فاعلیت کو فسخ کر کے اور اس کو مقدم کر کے مبتداء بنا دیا گیا تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے اس کے برخلاف اگر تابع کی تابعیت کو فسخ کر کے اور پھر اس کو مقدم کر کے مبتداء بنا دیا گیا تو زیادہ سے زیادہ متبوع کا بغیر تابع کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے پس جب ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے تو

فاعل معنوی (تابع) کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلا مرجح نہ ہوگا۔ شارح نے لان ہذا اعتبار محض کہہ کر اس سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاعل کو مقدم کرنے کی صورت میں فعل کا فاعل سے خالی ہونا ایک اعتباری اور خیالی چیز ہے ورنہ واقع میں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب فاعل کو فعل پر مقدم کر دیا گیا تو فعل میں اس کی ضمیر معتبر ہوگی اور وہی اس فعل کا فاعل ہوگی اور جب ضمیر فعل کا فاعل ہوگئی تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آیا اور جب ایسا ہے تو جواز فسخ میں تابع اور فاعل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا اور جب ان دونوں میں کوئی فرق نہ رہا تو تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور اس کی تقدیم کو درست کہنا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز نہ رکھنا اور اس کی تقدیم کو جائز قرار نہ دینا بلاشبہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثُمَّ لانسلم انتفاءَ التخصیصِ فی نحو رجل جاء نی لولا تقدیر التقدیمِ لحصولہٖ ایْ التخصیص بغیرِہٖ ایْ بغیر تقدیرِ التقدیمِ کما ذکرہ السکاکی من التہویلِ وغیرِہٖ کالتحقیرِ والتنکیرِ والتقلیلِ والسکاکی وانْ لم یصرح بانَّ لاسبب للتخصیصِ سواہُ لکن لزم ذلک من کلامہ فی المفتاح حیثُ قال انما یُرتکبُ ذلک الوجہ البعید فی المنکرِ لفواتِ الشرط الابتداءِ ثم لانسلم امتناع انْ یُرادَ المہر شرٌّ لاخیرٌ کیف وقد قال الشیخ عبدالقاہر قُدِّم شرٌّ لان المعنی الذی اہرَّ ذاناب من جنسِ الشرِّ لا من جنسِ الخیرِ۔

ترجمہ: پھر ہم رجل جاء نی جیسی ترکیب میں تقدیم تقدیم نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا انتفاء تسلیم نہیں کرتے کیونکہ تخصیص، تقدیر تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ خود سکاکی نے ذکر کیا ہے یعنی تہویل اور اسکے علاوہ جیسے تحقیر، تنکیر اور تقلیل اور سکاکی نے اگرچہ اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیر تقدیم کے علاوہ تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح العلوم میں ان کے کلام سے یہ لازم آتا ہے چنانچہ سکاکی نے کہا ہے کہ شرط ابتداء کے فوت ہونے کیوجہ سے نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کیا جاتا ہے پھر ہم کو یہ امتناع تسلیم نہیں ہے کہ مہر، شر ہے نہ کہ خیر۔ کیسے تسلیم ہوسکتا ہے درآنحالیکہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں وہ چیز جس نے کتے کو بھونکایا ہے وہ جنس شر سے ہے نہ کہ جنس خیر سے۔

تشریح: یہ عبارت سابق میں مذکور اذ کے مدخول یعنی الفاعل اللفظی والمعنوی پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاء نی میں اگر رجل یعنی مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص فوت ہو جائے گی اور رجل کو مسند الیہ بنانا درست نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تخصیص اس کے بغیر بھی حاصل ہوسکتی ہے اس طور پر کہ رجل کی تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہو یا تحقیر اور تقلیل کے لئے ہو یعنی تنوین تخصیص نوعی کے لئے ہو جیسا کہ سکاکی نے خود اپنی کتاب میں شر اہر ذاناب کے تحت ذکر کیا ہے کہ شر میں تخصیص نوعی ہے یعنی شر عظیم اہر ذاناب بہرحال جب رجل کی تاخیر اور پھر تقدیم کو فرض کیے بغیر تخصیص حاصل ہوسکتی ہے تو سکاکی کا اذلاسبب لہ سواہ کہنا کیسے درست ہوگا یعنی یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اگر مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص حاصل نہ ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سکاکی نے اذلاسبب لہ اپنی کتاب میں کہیں نہیں کہا ہے۔ لہٰذا سابق میں مصنفؒ کا سکاکی کی طرف اس قول کو منسوب کرنا کیسے درست ہوگا شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے یہ بات اگرچہ صراحتاً ذکر نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس طور پر کہ سکاکی نے یہ کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب یعنی نکرہ کو مؤخر فرض کر کے مقدم کرنے کا ارتکاب اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء ہونے کی شرط فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کو مبتدا بنانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نکرہ مخصصہ ہو نکرہ محضہ کو مبتدا بنانا جائز نہیں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ انسان وجہ بعید کا ارتکاب اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ نہ ہو پس سکاکی کے اس کلام سے یہ بات مفہوم ہوگئی کہ سکاکی کے نزدیک اس وجہ بعید کے علاوہ تخصیص کی کوئی دوسری وجہ نہیں ہے اور جب ایسا

ہے تو مصنف کا اذلا سبب له سواه کو سکا کی کی طرف منسوب کرنا بالکل درست ہے سکا کی پر بہتان نہیں ہے۔

بہر حال سکا کی کا یہ دعویٰ کہ رجل جاء نی میں اگر رجل کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر نہ کیا گیا اور پھر اس کو مقدم نہ کیا گیا تو اس میں تخصیص حاصل نہ ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکرہ میں اس کے بغیر بھی تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے سکا کی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کلام سے سکا کی کی مراد مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مخصوص تخصیص ہے یعنی تخصیص جنس اور تخصیص واحد مراد ہے یعنی مسندالیہ کی تاخیر کو فرض کئے بغیر یہ مخصوص تخصیص حاصل نہیں ہوگی اگر چہ تخصیص نوعی اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے یعنی علامہ سکا کی کا اذلا سبب له سواه کہنا تخصیص جنس اور تخصیص واحد کے اعتبار سے ہے نہ کہ تخصیص نوعی کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو سکا کی کے کلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ ثـم لانسـلـم امتنـاع الخ سے مصنفؒ نے سکا کی کا یہ دعویٰ کہ شر اہر ذا ناب میں نہ تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد ہے رد کیا ہے یعنی سکا کی کا یہ کہنا کہ شر اہر ذا ناب میں تخصیص جنس نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ شر اہر ذا ناب میں شر کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ شر اہر ذا ناب کے معنی ہیں شر اہر ذا ناب لا خیر یعنی جنس شر نے کتے کو بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ کیونکہ کتا جب اپنے مالک کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب خیر ہوتا ہے اور جب دشمن کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب شر ہوتا ہے اور جب کتے کو بھونکانے والا شر بھی ہوتا ہے اور خیر بھی تو شر کا اثبات اور خیر کی نفی کرنا درست ہے اور شر کے اثبات اور خیر کی نفی میں تخصیص جنس ہے لہذا اس مثال میں تخصیص جنس ہوگی اور سکا کی کا اس مثال میں تخصیص جنس کی نفی کرنا درست نہ ہوگا۔

ثُمَّ قال السَّکاکی ویقرُبُ من قبیلِ هوقام زید قائم فی التقوی لتضمنه ای لتضمینِ قائمِ الضمیرِ مثل قام فیه یحصل للحکمِ التقوی وشبَّههُ ای شبه السکاکی مثل قائمِ المتضمن للضمیرِ بالخیرِ عنهُ ای عن الضیرِ من جهةِ عدمِ تغیرہٖ فی التکلمِ والخطابِ والغلبةِ نحوُ انا قائم وانتَ قائم وهوقائمٌ کما لایتغیرُ الخالی عن الضمیرِ نحو انا رجل وانتِ رجل وهو رجل وبهذا الاعتبار قال یقرب ولم یقل نظیره وفی بعض النسخ وشبهه بلفظ الاسم مجروراً عطف علی تضمنه یعنی ان قوله یقرب مشعر بان فیه شیئاً من التقوی ولیس مثل التقوی فی زیدٌ قام فالاول لتضمنه الضمیر والثانی لشبهه بالخالی عن الضمیر ولهذا ای ولشبهه بالخالی عن الضمیرِ لم یحکم بانهٗ ای مثل قائم مع الضمیرِ وکذا مع فاعله الظاهرِ ایضاً جملةٌ ولاعُومِلَ قائمٌ مع الضمیرِ معاملتها ای معاملة الجملة فی البناءِ فی مثلِ رجلٌ قائمٌ ورجلاً قائماً ورجلٍ قائمٍ۔

ترجمہ: پھر سکا کی نے کہا ہے کہ زید قائم تقوی حکم میں ہو قام کے قریب قریب ہے کیونکہ قائم ضمیر کو متضمن ہے جیسے قام پس اسی کی وجہ سے حکم کے لئے تقوی حاصل ہوگی اور سکا کی نے ضمیر پر مشتمل ہونیوالے قائم کو اس کے مشابہ کیا ہے جو ضمیر سے خالی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تکلم، خطاب، غیبت میں متغیر نہیں ہوتا ہے جیسے انا قـائـم ، انت قائم ، هو قائم جیسا کہ انا رجل، انت رجل اور ہو رجل۔ اسی اعتبار سے سکا کی نے یقرب کہا ہے اور نظیرہ نہیں کہا اور بعض نسخوں میں وشبهه اسم مجرور کے ساتھ ہے (اور) معطوف ہے تضمنه پر یعنی یقرب کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس میں تھوڑی سی تقوی ہے اور اتنی تقوی نہیں جتنی زید قام میں ہے اور اسی وجہ سے یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم نہیں لگایا گیا کہ قائم مع الضمیر اور اسی طرح اپنے فاعل ظاہر کیساتھ جملہ ہے اور نہ قائم مع الضمیر کے ساتھ بناء میں جملہ جیسا معاملہ کیا گیا ہے رجل قائم، رجلا قائما اور رجل قائم جیسے میں۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ پھر سکا کی نے کہا ہے کہ تقوی حکم میں زید قائم ،ہو قائم کے قریب قریب ہے۔ قریب قریب کا مطلب یہ ہے کہ ھو قام کے اندر تو بلاشبہ تقوی پائی جاتی ہے اور زید قائم میں عدم تقوی کے مشبہ کیساتھ تقوی پائی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید قائم

مفید تقوی ہونے میں ھو قام کی نظیر نہ ہوگا بلکہ ھو قام کے قریب قریب ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ ھو قام کے اندر تقوی بلا شبہ کیسے پائی جاتی ہے اور زید قائم کے اندر مع الشبہہ کیسے پائی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ھو قام کے اندر بلا شبہ تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ قیام کی اسناد ایک بار تو مبتداء کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو قام میں پوشیدہ ہے اور اسی تکرار اسناد کا نام تقوی حکم ہے پس ھو قام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی ہے اس لئے ھو قام میں تقوی حکم بھی یقینی ہوگا اور زید قام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی نہیں ہے اس لئے اس میں تقوی حکم بھی یقینی نہ ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد یقینی اس لئے نہیں ہے کہ قائم قام کی طرح ضمیر کو متضمن ہوتا ہے اور سکا کی نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ قائم جو ضمیر کو متضمن ہوتا ہے وہ خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے بھی مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ھو رجل، اسی طرح قائم بھی تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انا قائم، انت قائم، ھو قائم پس ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے اسناد دو بار ہوگی ایک بار تو زید کی طرف اور ایک بار اس ضمیر کی طرف جو قائم میں مستتر ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسناد صرف ایک بار ہوگی یعنی قیام کی اسناد زید کی طرف ہوگی اور قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اس لئے قائم بھی گویا ضمیر سے خالی ہوگا اور جب قائم ضمیر سے خالی ہے تو ضمیر کی طرف اسناد بھی نہ ہوگی۔

الحاصل زید قائم میں ایک جہت سے تکرار اسناد ہے اور ایک جہت سے تکرار اسناد نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ تکرار اسناد کا نام ہی تقوی حکم ہے لہذا زید قائم میں ایک جہت سے تو تقوی حکم پائی جائے گی اور ایک جہت سے تقوی حکم نہیں پائی جائیگی اور جب ایسا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ زید قائم مفید تقوی ہے لیکن اس میں شبہ عدم تقوی کا بھی ہے پس اسی عدم تقوی کے شبہ کی وجہ سے سکا کی نے یقرب کا لفظ استعمال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ھو قام کے قریب قریب ہے اور نظیرہ کا لفظ استعمال کر کے یوں نہیں کہا کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ھو قام کی نظیر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے شبّہ کو فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن بعض نسخوں میں شبہہ مصدر مجرور کے ساتھ واقع ہے اس صورت میں شبہہ شین اور ہاء کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہوگا اور تضمنہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور مصنف کے قول یقرب کا مطلب یہ ہوگا کہ زید قائم میں کچھ تقوی ہے لیکن زید قام کی طرح نہیں ہے اول یعنی تقوی تو اس لئے ہے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے اور ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم ہے اور ثانی یعنی زید قام کی طرح اس لئے نہیں ہے کہ قائم، خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے مشابہ ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ضمیر کو متضمن نہیں ہے اور ضمیر کو متضمن نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ تکرار اسناد مفقود ہے اس لئے تقوی حکم بھی مفقود ہوگی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے اس قائم پر جملہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا جو قائم ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم یا اس کا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید قائم ابوہ چنانچہ نہ تو قائم ضمیر کے ساتھ جملہ ہوگا اور نہ قائم ابوہ جملہ ہوگا اور خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مبنی ہونے میں اس کے ساتھ جملہ جیسا معاملہ کیا جائیگا یعنی جس طرح جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے قائم مبنی کے حکم میں نہیں ہوگا نہ ضمیر کے ساتھ اور نہ اسم ظاہر فاعل کے ساتھ بلکہ اس کو مفرد کی طرح اعراب دیا جائے گا چنانچہ حالت رفع میں رجل قائم، حالتِ نصب میں رجلاً قائماً اور حالتِ جر میں برجلٍ قائمٍ کہا جائیگا۔

وَمِمَّا يُرىٰ تقديمهٗ ای ومن المسنداليه الذی يری تقديمه علی المسند كَاللازِمِ لفظ مثل و غيرٍ اذا اُستعملا علی سبيلِ الكنايةِ فی مثل نحو مثلک لايبخل و غيرک لايجود بمعنی انت لا تبخل و انتَ تجودُ من غيرارادة تعريضٍ لغيرِ المخاطبِ بانْ يرادَ بالمثلِ والغيرِ انسان اٰخر مماثل للمخاطب او غير ماثل بل المراد نفی البخل عنه علیٰ طريقِ الكنايةِ لانه اِذا نفی البخل عمن كان علی صفتهٖ من غيرِ قصدٍ الیٰ مماثلٍ لزم نفيه عنه و اثبات

الجود له بنفيه عن غيرهٖ مع اقتضاءهٖ محلاً يقوم به وانما يرىٰ التقديم فى مثلا هذه الصورة كاللازم لكونه اى لكون التقديم اعوَنَ على المرادِ بهما اىْ بهذين التركيبين لان الغرضَ منهما اثباتُ الحكم بطريقِ الكنايةِ التى هى ابلغ والتقديمُ لافادةِ التقوى اعون علىٰ ذلك و ليس معنى قوله كاللازمِ انه قد يقدم وقد لايقدم بل المراد انه كان مقتضى القياسِ ان يجوزَ التاخيرُ لكن لم يردِ الاستعمالُ الا على التقديم نصَّ عليهِ فى دلائل الاعجازِ ۔

ترجمہ: اور منجملہ اس مسندالیہ کے جس کی تقدیم علی المسند الیہ کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لفظ مثل اور لفظ غیر ہے جبکہ ان دونوں کو بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہو جیسے تیرے جیسا بخل نہیں کرتا ہے اور تیرے علاوہ سخاوت نہیں کرتا ہے یعنی تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے غیر مخاطب کی تعریض کا ارادہ کئے بغیر بایں طور کہ مثل اور غیر سے ایک دوسرا انسان مراد ہو جو مخاطب کا مماثل ہو یا غیر مماثل ہو بلکہ مراد مخاطب سے بطریق کنایہ بخل کی نفی کرنا ہے کیونکہ جب اس شخص سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے مماثل کا ارادہ کئے بغیر تو مخاطب ہے بخل کی نفی لازم آئے اور اس کے لئے سخاوت کا اثبات لازم آیا اس کے غیر سے اس کی نفی کر کے (کیونکہ) سخاوت ایسے محل کا تقاضہ کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس صورت میں تقدیم لازم کے مثل اس لئے سمجھی جاتی ہے کہ تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر معین ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں ترکیبوں کی غرض حکم کو بطور کنایہ جو ابلغ طریقہ ہے ثابت کرتا ہے اور تقدیم مفید تقوی ہونے میں اس کی معین ہے اور اس کے قول کاللازم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کبھی مقدم کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قیاس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ تاخیر جائز ہو لیکن استعمال تقدیم پر ہی وارد ہوا ہے۔ دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تقدیم لازم تو نہیں ہوتی لیکن لازم کی طرح ہوتی ہے جیسے لفظ مثل اور لفظ غیر جب بھی بطریق کنایہ استعمال ہوتے ہیں تو مقدم ہی ہو کر استعمال ہوتے ہیں فاضل مصنف نے یہ نہیں کہا کہ کبھی مسندالیہ کی تقدیم لازم ہوتی ہے جیسے مثل اور غیر جب بطریق کنایہ استعمال ہوں بلکہ یہ کہا ہے کہ تقدیم لازم کی طرح ہوتی ہے اور لازم نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قواعد تو وجوب تقدیم کا تقاضہ نہیں کرتے لیکن یہ اتفاق ہے کہ ان دونوں کو جب بھی بطریق کنایہ استعمال کیا جاتا ہے مقدم ہی کر کے استعمال کیا جاتا ہے پس انکا بالالتزام تقدیم کیساتھ استعمال ایسا ہو گیا۔ جیسا کہ ان کی تقدیم کا قواعد تقاضہ کرتے ہوں چنانچہ اگر انکا استعمال بطریق کنایہ مؤخر کر کے کیا جائے اور لایبخل مثلک و لایجود غیرک کہا جائے تو طبیعت اس کلام کو قبول کرنے سے اباء کرتی ہے حتی کہ یہ کلام بلاغت سے خارج ہو جاتا ہے اگرچہ قواعد تاخیر کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں۔

الحاصل قواعد کے وجوب تقدیم کا تقاضہ نہ کرنے کی وجہ سے مصنف نے ان کی تقدیم کو لازم نہیں کہا اور ان کا استعمال بطریقہ کنایہ جب بھی ہوتا ہے تو چونکہ تقدیم ہی کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے ان کی تقدیم لازم کی طرح ہو گئی اور مصنفؒ نے ان کی تقدیم کو کاللازم کہا۔ بہر حال اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ لفظ مثل اور لفظ غیر جب مسندالیہ ہوں اور ان کا استعمال بطریقہ کنایہ ہو تو ان کی تقدیم لازم اور واجب کی طرح ہو گی چنانچہ کہا جائے گا مثلک لایبخل (تجھ جیسا بخل نہیں ہے) غیرک لایجود (تیرے علاوہ سخی نہیں ہے) اور بطریق کنایہ معنی یہ ہیں کہ تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے بشرطیکہ غیر مخاطب سے تعریض مقصود نہ ہو کیونکہ اگر اس کلام سے تعریض مقصود ہو گی تو یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہو گا حالانکہ تقدیم کو کاللازم قرار دینے کے لئے ان کا بطور کنایہ استعمال ضروری ہے ان دونوں مثالوں میں تعریض کی صورت یہ ہو گی کہ مثلک لایبخل سے یہ مراد ہو کہ فلاں معین آدمی بخیل نہیں ہے پس اس طرح مخاطب کے علاوہ دوسرے معین آدمی سے تعریضاً بخل کی نفی کرنا مقصود ہو گا اور غیرک لایجود میں غیر سے مخاطب کے علاوہ ایک معین آدمی مراد ہو جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہو پس غیرک لایجود کہہ کر تعریضاً وہ آدمی مراد لیا جائے جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہے ان دونوں مثالوں میں کنایہ کی صورت یہ ہو گی کہ

مثلک لایبخل میں جب اس آدمی سے بخل کی نفی کردی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے اور تعریضاً کسی مماثل کا ارادہ نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ مخاطب سے بھی بخل منتفی ہو یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی ملزوم ہے اور مخاطب سے بخل کی نفی اس کے لئے لازم ہے اور پھر ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی کر کے مخاطب سے بخل کی نفی مراد لی جائے یعنی مثلک لایبخل سے انت لاتبخل مراد لیا جائے۔

دوسری مثال یعنی غیرک لایجود میں کنایہ کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے علاوہ سے جود کی نفی اس بات کو مستلزم ہے کہ مخاطب سخی ہو کیونکہ جود ایسا وصف ہے جو ایسے محل کا تقاضہ کرتا ہے جس کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہو پس جب مخاطب کے علاوہ ہر آدمی سے جود منتفی ہو گیا تو لازمی طور پر مخاطب کے ساتھ اس کا قیام ہوگا ورنہ تو وصفِ جود کا بغیر محل کے پایا جانا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ ملزوم یعنی غیر مخاطب سے جود کی نفی بول کر لازم یعنی مخاطب کے لئے اس کا اثبات مراد لیا گیا ہے اس لئے اس مثال میں بھی کنایہ ہوگا۔

وانما یری سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ مثلک لایبخل اور غیرک لایجود میں لفظ مثل اور لفظ غیر کی تقدیم لازم کی طرح اس لئے ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے جو مراد ہے تقدیم اس پر مبین ہے اور تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر اس لئے معین ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے حکم کو بطریق کنایہ ثابت کرنا مقصود ہے یعنی غیرک لایجود سے بطریقہ کنایہ مخاطب کے لئے جود کو ثابت نہ کرنا مقصود ہے اور مثلک لایبخل کے ذریعہ بطریقہ کنایہ مخاطب سے انتفاء بخل کو ثابت کرنا مقصود ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ کنایہ، تصریح کے مقابلہ میں ابلغ ہوتا ہے اور کنایہ ابلغ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دعویٰ الشی ببینۃ کے قبیل سے ہوتا ہے یعنی کنایہ میں شے کے دعویٰ کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہوتی ہے کیونکہ کنایہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم کا وجود لازم کے وجود پر دلیل ہوتا ہے پس کنایہ میں لازم مراد ہوگا اور اس کی دلیل یعنی ملزوم بھی موجود ہوگا مثلاً بطریق کنایہ سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے فلان کثیر الرماد (فلاں زیادہ راکھ والا ہے) اور یہ کلام فلان کریم لانہ کثیر الرماد کی قوت میں ہے اور اس کلام میں سخی ہونے کے دعویٰ کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہے اسی طرح غیرک لایجوز انت یجود لان غیرک لایجود کے مرتبہ میں ہے یعنی مخاطب کے سخی ہونے کے دعویٰ کیساتھ اسکی دلیل بھی موجود ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو حکم دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم سے ابلغ ہوتا ہے جو بلا دلیل ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو بطریق کنایہ اثباتِ حکم ابلغ ہوتا۔ الحاصل مذکورہ دونوں ترکیبوں سے مقصود حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم مفید تقوی ہوتی ہے لہٰذا مسند الیہ کی یہ تقدیم جو کہ مفید تقوی ہے مذکورہ مقصود یعنی حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنے میں معاون ہوگی یعنی کنایہ بھی بطریق ابلغ اثباتِ حکم کا فائدہ دے گا اور تقوی حکم اور تقریر حکم بھی اسی کا فائدہ دیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ کاللازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ مثل اور غیر کو کبھی مقدم کیا جائے گا اور کبھی مقدم نہیں کیا جائیگا بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مقتضی تقدیم قواعد کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ ان الفاظ کو مؤخر کرنا جائز ہو مگر چونکہ استعمال تقدیم ہی کے ساتھ وارد ہوا ہے اس لئے ان کو صرف مقدم کر کے ذکر کیا جائے گا مؤخر کر کے ذکر نہیں کیا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں یہ ہی تصریح کی ہے۔

قِیلَ وقد یُقَدَّمُ المسندالیہِ المسور بکل علی المسندالمقرونِ بحرفِ النفی لانہ ای التقدیم دالٌّ علی العمومِ ایْ علی نفی الحکمِ عن کل فرْدٍ نحوُ کلُّ انسانٍ لم یقمْ فانہ یفیدُ نفی القیامِ عن کل واحدٍ من افرادِ الانسانِ بخلافِ مالو اخّرَ نحولم یقمْ کلُّ انسانٍ فانہ یفیدُ نفیَ الحکمِ عن جملۃِ الافرادِ لاعن کل فردٍ فالتقدیمُ یفیدُ عمومَ السلبِ وشمولَ النفیِ والتّاخیرُ لایفیدُ الا سلبَ العمومِ ونفی الشمولِ وذلک ای کون التقدیمِ مفیداً للعمومِ دونَ التاخیرِ لئلا یلزمَ ترجیحُ التاکیدِ وھو ان یکونَ لفظ کل لتقریرِ المعنیٰ الحاصلِ قبلہٗ علی

التاسیسِ وھو ان یکون لافادۃِ معنیً جدیدٍ مع ان التاسیسَ راجحٌ لانَّ الافادۃ خیرٌ من الاعادَۃِ۔

ترجمہ: کہا گیا کہ کبھی اس مسندالیہ کو جس پر کلمہ کل سورَ داخل ہو اس مسند پر مقدم کیا جاتا ہے جو مسند حرف نفی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اس لئے کہ تقدیم عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کل انسان لم یقم، کہ یہ افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے برخلاف اس کے کہ اگر مسندالیہ کو مؤخر کر دیا گیا ہو جیسے لم یقم کل انسان کہ یہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے پس تقدیم، عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر صرف سلبِ عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے اور یہ یعنی تقدیم کا عموم سلب کے لئے مفید ہونا نہ کہ تاخیر کا اس لئے ہے تاکہ تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے اور تاکید یہ ہے کہ لفظ اس معنی کی تقریر کے لئے ہو جو اس سے پہلے حاصل ہو چکا ہے تاسیس پر اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ جدید معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہو حالانکہ تاسیس راجح ہے اس لئے کہ افادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

تشریح: مسوّر اس کو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جو افراد کی کمیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ کل، جمیع، بعض وغیرہ سلبِ عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ سلب عموم میں تمام افراد سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعہ افراد سے منتفی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منتفی ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ عموم سلب اور شمولت نفی دونوں ہم معنی ہیں۔ تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو معنی پہلے سے حاصل ہوں اور تاسیس کہتے ہیں کسی لفظ کا معنی جدید کے لئے مفید ہونا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ابن مالک وغیرہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو شرطیں موجود ہوں تو مسندالیہ کا مقدم کرنا واجب ہوگا (۱) مسندالیہ پر حرف سور کل داخل ہو (۲) مسند حرف نفی کیساتھ مقترن ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحب دسوقی نے ایک تیسری شرط یہ بیان کی ہے کہ مسندالیہ ایسا ہو کہ اگر اس کو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظا فاعل واقع ہو بہر حال اگر یہ تمام شرطیں موجود ہوں اور متکلم کا مقصود عموم نفی، شمول نفی اور عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کا مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا مثلاً متکلم اگر عموم سلب کا فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو مسندالیہ کو مقدم کر کے یوں کہے گا کل انسان لم یقم، کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا اور یہ کلام بلاشبہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ قیام افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے منتفی ہے یعنی یہ کلام بلاشبہ عموسلب اور شمول نفی کا نفی دیتا ہے اسکے برخلاف اگر مسندالیہ کو مؤخر کر کے یوں کہا گیا لم یقم کل انسان، تمام انسان نہیں کھڑے ہوئے تو یہ سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیگا اور اس سے متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ شرطوں کیساتھ مسندالیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ مذکورہ شرطوں کیساتھ مسندالیہ کی تقدیم عموم سلب کا فائدہ کیوں دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم کا فائدہ کیوں دیتی ہے تو اسکا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ شرطوں کیساتھ تقدیم کو عموم سلب کیلئے اور تاخیر کو سلبِ عموم کیلئے نہ مانا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا حالانکہ تاسیس تاکید سے راجح ہے کیونکہ تاکید میں اعادہ ہوتا ہے اور تاسیس میں افادہ ہوتا ہے اور افادہ اعادہ سے بہر صورت بہتر ہے۔

وبیانُ لزومِ ترجیحِ التاکیدِ علی التاسیسِ اما فی صورۃِ التقدیمِ فلانَّ قولنا انسانٌ لم یقم موجبۃٌ مھملۃٌ اما الایجاب فلانہ حُکِمَ فیھا بثبوتِ عدمِ القیامِ للانسانِ لابنفیِ القیامِ عنہ لان حرف السلب وقعَ جزءً من المحمولِ واما الاھمال فلانہ لم یذکر فیھا ما یدل علی کمیۃِ افرادِ الموضوعِ مع ان الحکمَ فیھا علیٰ ما صدق علیہ الانسان واذا کان انسان لم یقم موجبۃً مھملۃ یجب ان یکون معناہ نفَی القیامِ عن جملۃ الافرادِ لا عن کل فردٍ لانَّ الموجبۃِ المھملۃ

المعدولةِ المحمولَ فی قوّۃِ السَّالبۃِ الجزئیَّۃِ عندَ وجودِ الموضوعِ نحو لم یقم بعض الانسانِ بمعنیٰ انھما متلازمتانِ فیِ الصدقِ لِانہ قد حکِمَ فی المھملۃِ بنفیِ القیامِ عما صدقَ علیہِ الانسان اعمُّ من ان یکون جمیعَ الافرادِ او بعضھا وایاما کان یصدُقُ نفی القیامِ عن البعضِ وکلما صدق نفی القیامِ عن البعض صدق نفیہُ عما صدقَ علیہ الانسانُ فی الجملۃِ فھی فی قوّۃِ السالبۃِ الجزئیۃِ المستلزمۃ نفیَ الحکمِ عن الجملۃِ لانَّ صدق السالبۃِ الجزئیۃِ الموجود الموضوعِ اما بنفیِ الحکمِ عن کل فردٍ او بنفیہِ عن البعض مع ثبوتہٖ للبعضِ وایاما کان یلزمھا نفی الحکمِ عن جملۃِ الافرادِ دونَ کل فردٍ لجوازِ ان یکونَ منفیا عن البعضِ ثابتاً للبعضِ الاٰخرِ واِذا کان انسان لم یقم بدونِ کل معناہ نفی القیامِ عن جملۃِ الافرادِ لا عن کل فردٍ فلو کان بعدَ دُخولِ کل ایضاً معناہ کذلک کان کلٌّ لتاکیدِ المعنیٰ الاولِ فیجبُ ان یحملَ علیٰ نفیِ الحکمِ عن کلِّ فردٍ لیکونَ کلٌّ لتاسیسِ معنیً اٰخرَ ترجیحاً للتَّاسیسِ علیٰ التاکید۔

ترجمہ: اورتاسیس پرتاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان بہر حال تقدیم کی صورت میں تو اس لئے کہ ہمارا قول انسان لم یقم، موجبہ مہملہ ہے، بہر حال موجبہ تو اس لئے ہے کہ اس میں انسان کیلئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قیام کی نفی کا اس لئے کہ حرف سلب محمول کا جز واقع ہو رہا ہے۔ اور بہر حال مہملہ تو اس لئے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے حالانکہ اس میں حکم ان افراد پر ہے جن پر انسان صادق آتا ہے اور جب انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہے تو لازمی طور پر اس کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہوں گے نہ کہ ہر ہر فرد سے کیونکہ موجبہ مہملہ معدلۃ المحمول وجودِ موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا جیسے لم یقم بعض الانسان بایں معنی کہ صدق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے اسلئے کہ مہملہ میں ان افراد سے قیام کی نفی کا حکم کیا گیا ہے جن پر انسان صادق آتا ہے عام اس سے کہ وہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد ہوں اور جو بھی ہو بعض سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض سے قیام کی نفی صادق آئے گی تو قیام کی نفی ان افراد سے فی الجملہ صادق آئے گی جن پر انسان صادق آتا ہے۔ پس مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے جو نفی حکم عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہے نہ کہ نفی عن کل فرد کو اس لئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع کا صدق یا تو (اس صورت میں ہوتا ہے کہ) حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو یا (اس صورت میں کہ) قیام کی بعض سے نفی ہو اور بعض کے لئے اس کا ثبوت ہو۔ جو بھی ہو اس کو مجموعہ افراد سے نفی حکم لازم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حکم بعض سے منفی ہو (اور) دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو اور جب بغیر لفظ کے انسان لم یقم کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہیں نہ کہ ہر ہر فرد سے پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی اس کے یہ ہی معنی ہوں تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اس لئے اس کو ہر ہر فرد سے نفی حکم پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے۔

تشریح: سابق میں کہا گیا تھا کہ مسند الیہ پر اگر لفظ کل داخل ہو اور مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیگی اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم اگر عموم سلب کا فائدہ نہ دے بلکہ سلب عموم کا فائدہ دے تو لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ بغیر لفظ کل کے انسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے موجبہ تو اس لئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے انسان سے قیام کی نفی نہیں کی گئی ہے اور عدم قیام کا ثبوت اس لئے ہے کہ لم حرف سلب محمول کا جزء ہو کر واقع ہوا ہے اور جب حرف سلب محمول یا موضوع کا جزء ہو کر واقع ہوتا ہے تو وہ قضیہ معدولہ کہلاتا ہے۔ اگر حرف سلب محمول کا جز ہو تو معدولۃ المحمول کہلائے گا اور اگر موضوع کا جزء ہو تو معدولۃ الموضوع کہلائے گا اور قضیہ معدولۃ الموضوع یا معدولۃ المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نسبت کی نفی کے لئے دوسرا حرف سلب نہ لایا گیا ہو۔ الحاصل انسان لم یقم من لم حرف سلب چونکہ محمول کا جز ہو کر واقع ہے اس لئے یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا اور اس میں انسان کے لئے عدم قیام ثابت ہوگا انسان سے قیام کی نفی نہ ہوگی اور یہ کلام

مہملہ اس لئے ہے کہ اس میں سور یعنی ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو موضوع کے افراد کی کیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو حالانکہ حکم انسان کے افراد پر لگایا گیا ہے اور جس قضیہ میں حکم موضوع کے افراد پر لگایا گیا ہو اور اس میں سور یعنی ایسا لفظ مذکور نہ ہو جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرتا ہو تو وہ قضیہ مہملہ کہلاتا ہے۔

لہٰذا انسان لم یقم مہملہ ہوگا بہر حال انسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے اور جب یہ موجبہ مہملہ ہے تو عدم قیام کا حکم انسان کے مجموعہ افراد کے لئے ثابت ہوگا ہر ہر فرد کے لئے ثابت نہ ہوگا یعنی قیام کی نفی انسان کے مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے ثابت نہ ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول وجود موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی انسان لم یقم، لم یقم بعض الانسان کی قوت میں ہے، اس طور پر کہ تحقق میں یہ دونوں متلازم ہیں یعنی جب ان دونوں میں سے ایک متحقق ہوگا تو لازمی طور پر دوسرا بھی متحقق ہوگا اس لئے کہ مہملہ یعنی انسان لم یقم میں قیام کی نفی انسان کے افراد سے ہوگی عام اس سے کہ تمام افراد سے نفی ہو یا بعض افراد سے نفی ہو اور ان دونوں میں سے جو بھی ہو قیام کی نفی بعض افراد سے ضرور ہوگا۔ اور جب مہملہ میں بعض افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگئی تو فی الجملہ انسان کے افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگئی۔ یعنی انسان کے بعض افراد سے نفی کے متحقق ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کے مجموعہ افراد سے نفی متحقق ہے اور جب ایسا ہے تو مہملہ کا اس سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہونا ثابت ہو گیا جو سالبہ جزئیہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہوتا ہے نفی عن کل فرد کو مستلزم نہیں ہوتا اس لئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع یا تو اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو کیونکہ جب ہر ہر فرد سے نفی ہوگی تو اس کے ضمن میں بعض افراد سے بھی نفی ہوگی اور جب بعض افراد سے نفی ہوگئی تو سالبہ جزئیہ صادق آگیا اور یا اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ بعض افراد سے حکم کی نفی ہو اور بعض کے لئے حکم ثابت ہو۔

بہر حال جو بھی ہو سالبہ جزئیہ میں حکم کی نفی مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے نہ ہوگی اور ہر ہر فرد سے اس لئے نہیں ہوگی کہ سالبہ جزئیہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ حکم بعض افراد سے منفی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان لم یقم بغیر لفظ کل کے سلب عموم یعنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے عموم سلب یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اب اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی کل انسان لم یقم کو سلب عموم پر محمول کیا گیا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا یعنی جس طرح لفظ کل کے دخول سے پہلے سلب عموم کے لئے تھا اسی طرح لفظ کل کے دخول کے بعد بھی سلب عموم کے لئے ہوگا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ تاسیس تاکید سے بہتر ہے پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے اور تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ کل انسان لم یقم کو عموم سلب پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کل انسان لم یقم عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

(**فوائد**) معدولۃ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معدولہ میں ربط سلب اور ثبوت سلب کا حکم ہوتا ہے اور سالبہ میں سلب ربط اور سلب ثبوت کا حکم ہوتا ہے۔ مثلاً انسان لم یقم معدولۃ ہے اس میں انسان کے لئے عدم قیام کا ثبوت کیا گیا ہے اور لم یقم انسان سالبہ ہے اس میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب کیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَاما فی صورة التاخیرِ فلانَّ قولنا لم یقم انسان سالبة مهملة لاسورَ فیها السالبة المهملة فی قوة السالبة الکلیةِ المقتضیةِ للنفی عن کل فردٍ نحوُ لاشیءَ من الانسانِ بقائمٍ ولما کان هذا مخالفاً لما عندهم من انَّ المهملةَ فی قوَّةِ الجزئیَّةِ بیَّنهُ بقولهِ لوُرودِ موضوعها ای موضوعِ المهملةِ فی سیاقِ النفی حال کونه نکرةً غیرَ مصدَّرةٍ بلفظِ کلٍ فانه یفیدُ نفیَ الحکمِ عن کل فردٍ واِذا کان لم یقم انسانٌ بدونِ کلٍ معناهُ نفیَ القیامِ عن کل فردٍ فلو کان بعد دُخولِ کلٍ ایضاً کذلک کان کل لتاکیدِ المعنیٰ الاولِ فیجبُ ان یحمل علی نفی القیامِ عن جملةِ الافرادِ

لیکونَ کل لتاسیسِ معنیً اٰخرَ و ذلک لانه لفظةَ کل فی هذا المقامِ لایفیدُ اِلا احدَ هذین المعنینِ فعندَ انتفاءِ احدِهما یثبتُ الاٰخرُ ضرورةً فالحاصل ان التقدیم بدون کل لِسَلْبِ العمومِ ونفی الشمولِ والتاخیر لعمومِ السَّلْبِ وشمولِ النفی فبعدَ دُخولِ کل یجبُ ان یُعْکَسَ هٰذَا لیکونَ کل للتاسیسِ الراجحِ لا للتاکیدِ المرجوحِ ۔

ترجمہ: اور بہرحال تاخیر کی صورت میں تو اس لئے کہ ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ مہملہ ہے اس میں کوئی سور نہیں ہے اور سالبہ مہملہ اس سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو نفی عن کل فرد کا مقتضی ہے جیسے لاشیٔ من الانسان بقائم اور چونکہ یہ اس کے خلاف ہے جو اُن کے نزدیک ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے اس لئے مصنف نے اس کو اپنے قول سے بیان کیا ہے کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہے اس حال میں کہ وہ نکرہ ہے لفظ کل کے ساتھ اس کو شروع نہیں کیا گیا ہے پس یہ نفی حکم عن کل فرد کا فائدہ دیگا۔ اور جب بغیر کل کے لم یقم انسان کے معنی نفی قیام عن کل فرد کے ہیں پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی ایسا ہی ہو تو کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اس لئے مجموعہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا واجب ہوگا تا کہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو اور یہ اس لئے کہ لفظ کل اس مقام میں فائدہ نہیں دے گا مگر ان دونوں معانی میں سے ایک کا پس ان دونوں معانی میں سے ایک معنی کے انتفاء کے وقت دوسرا معنی لا نا ثابت ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ تقدیم بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس کل کے دخول کے بعد اس کا عکس واجب ہوگا تا کہ کل تاسیس راجح کے لئے ہو نہ کہ تاکید مرجوع کے لئے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اگر مسند الیہ مؤخر ہو اور اس پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسند الیہ کی یہ تاخیر سلب عموم میں اور نفی شمول کے لئے ہوگی ورنہ تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس لئے کہ بغیر لفظ کل کے اگر مسند الیہ مؤخر ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہوگا اور بقول مصنف سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ کلیہ نفی عن کل فرد یعنی عموم سلب کا تقاضہ کرتا ہے یعنی لم یقم انسان ، لاشیٔ من الانسان بقائم کے معنی میں ہے (انسان کے افراد میں سے کوئی فرد قائم نہیں ہے) شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اس کے خلاف ہے جو لوگوں میں مشہور ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی لوگوں میں تو یہ مشہور ہے کہ مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں بھی کہا گیا ہے کہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں ہے لہذا مصنف کا یہ قول لوگوں کے قول مشہور کے خلاف ہوا اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جبکہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہو اور موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو جیسے لم یقم انسان۔ اور لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے۔

یہ مذکورہ صورت کے علاوہ تین صورتوں میں ہے (۱) موضوع معرفہ ہو جیسے الانسان لم یقم۔ (۲) موضوع نکرہ ہو لیکن اس سے پہلے حرف نفی نہ ہو جیسے انسان لم یقم (۳) موضوع نکرہ ہو اور اس سے پہلے حرف نفی بھی ہو لیکن اس پر لفظ کل داخل ہو جیسے لم یقم کل انسان، ان تینوں صورتوں میں سالبہ مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا مگر جب موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو اور سیاق نفی میں واقع ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا یعنی وہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیگا۔ بہرحال جب لم یقم انسان بغیر کل کے عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے تو اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی عموم سلب کے لئے مفید ہوا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ دخول کل کے بعد لم یقم کل انسان کو سلب عموم اور نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا جائے اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ لفظ کل اس مقام میں انہی دو معنیٰ (سلب عموم، عموم سلب) کا فائدہ دیتا ہے پس جب ان دونوں

میں سے ایک منتفی ہو جائے گا تو لامحالہ دوسرا معنی ثابت ہوگا اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کل کے دخول کے بعد تاکید سے بچنے کے لئے عموم سلب کے معنی منتفی ہیں اور جب عموم سلب منتفی ہے تو لامحالہ سلب عموم ثابت ہوگا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول کل کے بعد تاخیر مسند الیہ سلب عموم کے لئے مفید ہے عموم سلب کے لئے مفید نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ کے دخول کے بعد اس کا عکس ضروری ہوگا تا کہ لفظ کل تاسیس کے لئے ہو اور تاکید کے لئے نہ ہو یعنی تاسیس کو تاکید پر ترجیح حاصل ہو تاکید کو تاسیس پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

(فوائد) فاضل مصنفؒ نے تقدیم اور تاخیر کی صورتوں میں دخول کل سے پہلے اور بعد کی حالتوں کے معانی تو بیان کر دئے اور ان کی وجہیں بھی بیان کر دیں لیکن اصل مسئلہ کا نتیجہ اخذ نہیں کیا ہے اصل مسئلہ یہ تھا کہ اگر مسند الیہ پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو مثلاً کل انسان لم یقم تو اس صورت میں مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا اس لئے واجب ہوگا کہ اگر مؤخر کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس طور پر کہ بغیر لفظ کل کے تقدیم مسند الیہ (انسان لم یقم) سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے۔ اب اگر لفظ کل داخل کر کے مؤخر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا لم یقم کل انسان تو یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور جب یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوا نہ کہ تاسیس کیلئے لیکن اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد مسند الیہ کو مقدم رکھا گیا اور یوں کہا گیا کل انسان لم یقم تو یہ عموم سلب کے لئے ہوگا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور جب دخول کل کے بعد تقدیم عموم سلب کے لئے ہے تو لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہوگا کیونکہ دخول کل سے پہلے تقدیم سلب عموم کیلئے تھی اور جب تقدیم کی صورت میں لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہے تو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔

وفیہِ نظرٌ لانَّ النفی عن الجملۃِ فی الصورۃِ الاولیٰ یعنی الموجبۃَ المھملۃ المعدولۃ المحمول نحو انسان لم یقم وعن کل فردٍ فی الصورۃِ الثانیۃِ یعنی السالبۃَ المھملۃَ نحوُ لم یقمْ انسانٌ انما افادَہٗ الاسنادُ الیٰ ما اُضیفَ الیہِ کلٌّ وھوَ لفظُ انسانٍ وقد زالَ ذلکَ الانسادُ المفیدُ لھذا المعنیٰ بالاسنادِ الیھا ایْ الی کل لانَّ انساناً صارَ مضافاً الیہِ فلم یبقَ مسنداً الیہِ فتکونُ ایْ علی تقدیرِ ان یکون الاسناد الیٰ کل ایضا مفیداً للمعنیٰ الحاصلِ من الانساد الی الانسان تکونُ کل تاسیساً لاتاکیداً لانَّ التاکیدَ لفظ یفید فقویہ ما یفیدہٗ لفظ اٰخرُ وھذا لیس کذلک لان ھذا لمعنیٰ حینئذٍ انما افادہ الانسان الی لفظ کل لاشیٔ اٰخر حتی تکونَ کل تاکیداً لہ و حاصلُ ھذا الکلامِ انا لانسلم انہ لو حملَ الکلام بعدَ کل علی المعنی الذی حمل علیہِ قبلَ کل کان کل للتاکیدِ و لایخفیٰ ان ھذا المنع اِنَّما یصح علی تقدیرِ ان یراد التاکیدَ الاصطلاحی اما لو اُریدَ بذٰلکَ انْ تکونَ کل لافادۃِ معنیٰ کان حاصلاً بدونہٖ فاندفاعُ المنعِ ظاھرٌ۔

ترجمہ: اور اس میں نظیر ہے اس لئے کہ صورتِ اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول جیسے انسان لم یقم میں نفی عن الجملۃ، اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو کل کے مضاف الیہ کی طرف ہے اور وہ لفظ انسان ہے اور وہ اسناد جو اس معنیٰ کے لئے مفید ہے اس اسناد سے زائل ہوگئی جو لفظ کل کی طرف ہے کیونکہ انسان مضاف الیہ ہو گیا مسند الیہ باقی نہیں رہا پس اس تقدیر پر کہ اسناد الی لفظ کل بھی اس معنی کے لئے ہو جو معنی اسناد الی الانسان سے حاصل ہے تو کل تاسیس کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے اس لئے کہ تاکید ایسا لفظ ہے جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے اور یہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت اس معنی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو۔ اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم

نہیں کرتے کہ اگر کلام کو کل کے بعد اس معنی پر محمول کیا جائے جس پر کل سے پہلے محمول کیا گیا ہے تو کل تاکید کے لئے ہوگا اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ منع اس تقدیر پر صحیح ہوگا کہ مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر اس سے یہ مراد ہو کہ لفظ کل ایسے معنی کے افادہ کے لئے ہو جو اس کے بغیر تھا تو منع کا دفع ہونا ظاہر ہے۔

تشریح: وفیه نظر سے مصنفؒ نے ابن مالک وغیرہ کے بیان پر تین منع وارد کئے ہیں یعنی مصنف نے ابن مالک وغیرہ کا دعویٰ تو تسلیم کیا ہے لیکن اس کی دلیل پر مناقشہ کیا ہے جس کا حاصل تین منع ہیں ان میں سے پہلا منع تو صورت اولیٰ اور صورت ثانیہ کے درمیان مشترک ہے اور دوسرے دو منع صورت ثانیہ کے ساتھ خاص ہیں پہلے منع کا حاصل یہ ہے کہ دعویٰ تو تسلیم ہے کہ تقدیم اور تاخیر دونوں صورتوں میں لفظ کل کے داخل کرنے سے پہلے جو معنی تھے لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد ان کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوں گے لیکن یہ دلیل تسلیم نہیں ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد اگر وہی معنی مراد لئے جائیں جو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس لئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس لئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول میں مثلاً انسان لم یقم میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے نفی عن الجملہ اور سلب عموم کے معنی ہیں اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ میں مثلاً لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی ہیں پس ان دونوں صورتوں میں ان دونوں معانی کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو اسناد لفظ کل کے مضاف الیہ یعنی انسان کی طرف کی گئی ہے مگر جب لفظ کل داخل کر دیا گیا تو اب اسناد کل کی طرف ہوگی نہ کہ انسان کی طرف، کیونکہ انسان مسند الیہ نہیں رہا بلکہ کل کا مضاف الیہ ہوگیا اور جب اسناد کل کی طرف ہوگئی تو وہ اسناد زائل ہوگئی جو انسان کی طرف تھی۔ پس اگر لفظ کل کی طرف اسناد کو اسی معنی کے لئے مفید مانا جائے جو معنی انسان کی طرف اسناد سے حاصل تھے یعنی صورت اولیٰ میں سلب عموم اور صورت ثانیہ میں عموم سلب تو بھی لفظ کل تاسیس ہی کیلئے ہوگا تاکید کیلئے نہ ہوگا کیونکہ اصطلاح میں تاکید اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے یعنی دو لفظ ایک ہی معنی کا فائدہ دیں تو دوسرا لفظ تاکید کیلئے ہوگا حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ لفظ کل کی طرف اسناد کی صورت میں مذکور معانی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یعنی اسناد الی الانسان نے یہاں تک کہ لفظ کل شی آخر کی تاکید ہو۔ حاصل نظر اور حاصل کلام یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اگر کلام کو لفظ کل داخل کرنے کے بعد اسی معنی پر محمول کیا گیا جس معنی پر وہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے محمول تھا تو کل تاکید کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاسیس ہی کیلئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ منع اسی صورت میں وارد ہوگا جبکہ تاکید سے تاکید اصطلاحی مراد ہو ورنہ اگر تاکید لغوی مراد لی گئی یعنی تاکید سے یہ مراد لیا گیا کہ لفظ کل اسی معنی کا فائدہ دیتا ہے جو معنی بغیر لفظ کل کے حاصل تھے تو اس صورت میں یہ منع وارد نہیں ہوگا کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے لفظ کل پر تاکید کا اطلاق درست ہے اور یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل داخل کرنے سے پہلے کے معنی مراد لینے سے تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وحينئذٍ يتوجّهُ ما اشارَ اليه بقولِه ولانَّ الصورَةَ الثانية يعني السالبةَ المهملةَ نحو لم يقمْ انسانٌ اذا افادت النفي عن كل فردٍ فقد افادتْ النفي عن الجملةِ فإذا حُملَتْ كل علىٰ الثاني اىُ علىٰ افادةِ النفي عن جملةِ الافرادِ حتى يكونَ معنى لم يقم كل انسانٍ نفي القيامِ عنِ الجملةِ لا عن كل فردٍ لاتكونُ كل تاسيسًا بل تاكيداً لان هذا المعنىٰ كان حاصلاً بدونهٖ وحينئذٍ فلوجعلنا لم يقمْ كل انسانٍ لعمومِ السلبِ مِثْلُ لم يقم انسانٌ لم يلزم ترجيحُ التاكيدِ على التاسيسِ اِذْ لاتاسيسَ اصلاً بل انما يلزمُ ترجيحُ احدِ التاكيدينِ علىٰ الأخرِ۔

ترجمہ: اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف مصنف نے ولان الثانية سے اشارہ کیا ہے اور اس لئے کہ صورت ثانیہ یعنی

سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان نے جب نفی عن کل فرد کا فائدہ دیا تو اس نے نفی عن الجملۃ کا بھی فائدہ دیا پس جب کل کو ثانی پر محمول کیا جائے گا یعنی نفی عن جملۃ الافراد کے افادہ پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ لم یقم کل انسان کے معنی نفی قیام عن جملۃ الافراد کے ہوں نہ کہ نفی عن کل فرد کے تو لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا اس لئے کہ یہ معنی بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقم کل انسان کو عموم سلب کے لئے قرار دیں جیسے لم یقم انسان تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ تاسیس بالکل نہیں ہے بلکہ دو تاکیدوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دوسرا منع وارد کیا ہے اور یہ منع صورت ثانیہ (تاخیر مسندالیہ) کے ساتھ خاص ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ کا یہ کہنا کہ تاخیر مسندالیہ کی صورت میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے چونکہ یہ کلام نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے اس لئے لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم پر محمول کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد بھی عموم سلب پر محمول کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد سلب عموم کے معنی مراد ہوں یا عموم سلب کے معنی مراد ہوں دونوں صورتوں میں لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور لفظ کل تاسیس کے لئے ہرگز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان لفظ کل داخل کرنے سے پہلے بقول آپ کے نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب یہ کلام نفی میں کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہوگا تو نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم کے لئے بھی مفید ہوگا اس لئے کہ نفی عن کل فرد خاص ہے اور نفی عن جملۃ الافراد عام ہے کیونکہ نفی عن جملۃ الافراد یعنی مجموعہ افراد کی نفی اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ نفی عن کل فرد ہو اور اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ بعض افراد کی نفی ہو اور بعض کے لئے ثبوت ہو۔

بہر حال نفی عن جملۃ الافراد عام ہے اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے لہذا نفی عن کل فرد، نفی عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہوگی یعنی جہاں نفی عن کل فرد (عموم سلب) ہوگی وہاں نفی عن جملۃ الافراد (سلب عموم) بھی ضرور ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معانی کو مفید ہوگا اب لفظ کل داخل کرنے کے بعد مثلاً لم یقم کل انسان کو اگر نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا گیا جیسا کہ ابن مالک وغیرہ نے کہا ہے تو بھی لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا کیونکہ یہ معنی یعنی نفی عن جملۃ الافراد بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقم کل انسان کو، لم یقام انسان کی طرح نفی عن کل فرد اور عموم سلب پر محمول کریں تو بھی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا کیونکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا اس وقت لازم آتا جبکہ یہاں تاسیس ہوتی حالانکہ یہاں تاسیس بالکل نہیں ہے اس لئے کہ لفظ کل ہر حال میں تاکید کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے جب نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معنیٰ حاصل ہیں تو لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا آپ خواہ نفی عن کل فرد مراد لیں خواہ نفی عن جملۃ الافراد مراد لیں۔ چنانچہ اگر لفظ کل کو نفی عن کل فرد (عموم سلب) پر محمول کیا گیا تو دو تاکیدوں میں سے ایک یعنی تاکید نفی عن کل فرد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن جملۃ الافراد پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور اگر لفظ کل کو نفی عن جملۃ الافراد یعنی سلب عموم پر محمول کیا گیا تو احد التاکیدین یعنی نفی عن جملۃ الافراد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن کل فرد پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وما يقالُ انَّ دلالة لم يقمْ انسانٌ على النفى عن الجملةِ بطريقِ الالتزام و دلالة لم يقم كل انسانٍ عليه بطريق المطابقةِ فلايكونُ تاكيداً ففيه نظر اذ لو اشترط فى التاكيدِ اتحاد الدلالتينِ لم يكن كل انسانٍ لم يقم علىٰ

تقدیرِ کونہٖ لنفی الحکمِ عنِ الجملۃِ تاکیداً لانَّ دلالۃِ انسانٌ لم یقمْ علیٰ ھذا المعنیٰ بطریقِ الالتزام۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت نفی عن جملۃ الافراد پر بطریق التزام ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس پر بطریق مطابقت ہے لہذا یہ تاکید نہ ہوگی پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر تاکید میں دو دلالتوں کے اتحاد کی شرط لگادی جائے تو کل انسان لم یقم اس تقدیر پر کہ وہ نفی حکم عن الجملۃ کے لئے ہے تاکید نہ ہوگا اس لئے کہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنی پر بطریق التزام ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ابن مالک وغیرہ کی طرف سے مصنف کے اعتراض کا جواب ہے مصنفؒ کے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے اگر لفظ کل کو ثانی یعنی نفی عن الجملہ پر محمول کیا جائے تو یہ تاسیس کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے ابن مالک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان کا مدلول مطابقی نفی عن کل فرد ہے اور رہی نفی عن الجملہ تو وہ اس کے لئے لازم ہے کیونکہ سلب کلی رفع ایجاب کلی کو مستلزم ہوتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لم یقم کل انسان کا مدلول، مدلول مطابقی ہے تو نفی عن الجملہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد مدلول مطابقی ہے اور لفظ کل داخل کرے سے پہلے مدلول التزامی ہے اور جب ایسا ہے تو لم یقم کل انسان کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنا تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں دلالتیں متحد ہوتیں حالانکہ یہاں دونوں دلالتیں متحد نہیں ہیں۔ ففیہ نظر کہہ کر شارح نے اس جواب کو رد کیا ہے اور رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر تاکید میں دو دلالتوں کے اتحاد کو شرط قرار دیا جائے تو کل انسان لم یقم کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنے کی صورت میں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ بغیر کل کے انسان لم یقم کی دلالت نفی عن الجملہ پر التزامی ہے اور لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن الجملہ پر دلالت مطابقی ہے پس اتحاد دلالتیں نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی حالانکہ سابق میں اس کو تاکید قرار دیا گیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تاکید کے لئے اتحاد دلالتیں شرط نہیں ہے۔

ولانَّ النکرۃَ المنفیَّۃَ اِذا عمَّتْ کان قولنا لم یقمْ انسانٌ سالبۃً کلیَّۃً لا مھملۃ کماذکرہٗ ھذا القائلُ لانہ قد بین فیھا انَّ الحُکمَ مسلوب عن کل واحد من الافراد والبیانِ لابد لہ من مبین فلا محالۃ ھٰھُنا شیٔ یدل علی ان الحکم فیھا علیٰ کمیَّۃِ افرادِ الموضوعِ و لاتعنی بالسور سویٰ ھذا وحینئذٍ یندفِعُ ما قیل سمَّاھا مھملۃ باعتبارِ عدمِ السُّوْرِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہوگیا تو ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوگا نہ کہ مہملہ جیسا کہ اس کو اس قائل نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کے لئے مبین کا ہونا ضروری ہے پس لامحالہ اس جگہ ایک ایسی شی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں حکم موضوع کے افراد کی کمیت پر ہے اور ہم سور سے اس کے علاوہ کچھ مراد نہیں لیتے ہیں اور اس وقت وہ اعتراض دفع ہو جائے گا کہ اس کا سور نہ ہونے کی وجہ سے مہملہ نام رکھا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ابن مالک وغیرہ پر تیسرا منع وارد کیا ہے اس منع کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ نے لم یقم انسان کو مہملہ کہا ہے حالانکہ یہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کلام میں نکرہ تحت النفی ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس عموم کا فائدہ دینے کی وجہ سے اس کلام میں حکم کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا گیا ہے یعنی نکرہ تحت النفی اس بات کا بیان ہے کہ اس میں ہر ہر فرد سے حکم مسلوب ہے اور بیان کے لئے مبین (بصیغہ اسم فاعل) کا ہونا ضروری ہے پس لم یقم انسان میں قطعی طور پر مبین یعنی ایسی چیز موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کمیت پر حکم ہے اور وہ چیز نکرہ تحت النفی ہے اور سور سے یہی مراد ہے۔ الحاصل لم یقم انسان میں سور یعنی نکرہ تحت النفی موجود ہے اور جب سور موجود ہے تو یہ کہنا غلط ہے کہ سور نہ ہونے کی وجہ سے

اس کا نام مہملہ رکھا گیا ہے۔

وقال عبدالقاهر ان كانت كلمة كل داخلة فى حيز النفي بان اُخّرتْ عن اداته سواءٌ كانت معمولةً لاداةِ النفي اولاسواءٌ كانِ الخبر فعلا نحو شعر ماكل ما يتمنى المرءُ يدركهُ تجرى الرياح بمالا يشتهى السفن . او غيـر فعلٍ نحو قولكَ ما كل متمنىٰ المرء حاصلاً او معمولة للفعل المنفى الظاهرُ انه عطف علىٰ داخلةٍ وليس بسديدٍ لانَّ الدخولَ فى حيّزِ النفى شامل لذلک وكذا لَو عطفتَها علىٰ اُخّرتْ بمعنىٰ او جُعلت معمولة لان التاخيرَ عن اداة النفى ايضًا شامل لذاک اللهم الا ان يخصَّصَ التاخير بما اذا لم تدخل الاداةُ علىٰ فعلٍ عامل فى كل علىٰ مايشعر به المثال والمعمول ام من ان يكون فاعلا او مفعولاً او تاكيداً اوغير ذلک نحو ماجاء نى القومُ كلهم فى تاكيدِ الفاعلِ او ماجاء نى كل القومِ فى الفاعلِ وقدم مثال التاكيدِ على الفاعل لانَّ كلا اصلاً فيهِ او لم اٰخذْ كل الدّراهمِ فى المفعولِ المتاخرِ او كل الدراهم لم اٰخذْ فى المفعولِ المتقدم وكذا لم اٰخذ الدراهم كلها او الدراهم كلها لم اٰخذ ففى جميع هٰذِهِ الصُّورِ توجهَ النفىُ اِلىٰ الشمولِ خاصّةً لااِلى اصلِ الفعلِ وافادالكلامُ ثبوتَ الفعل او الوصف لبعضٍ مما اُضيفَ اليهِ كل اِنْ كانت كل فى المعنىٰ فاعلاً لفعلٍ او الوصفِ المذكورِ فى الكلام اَوْ افادَ تعلُّقَهُ اىْ تعلُّقَ الفعلِ اوالوصفِ بهٖ اىْ ببعْضٍ اِنْ كانتْ كلٌّ فى المعنىٰ مفعولاً للفعلِ اوِ الوصفِ وذٰلک بدليلِ الخطابِ وشهادَةِ الذَّوْقِ والاستعمالِ والحقُّ انَّ هٰذالحكمَ اكثرى لا كلىٌّ بدليلِ قولهٖ تعالىٰ واللّٰهُ لايحب اكل مُختالٍ فَخورٍ وَاللّٰهُ لايُحِبُّ كل كفارٍ اَثيم ولاتُطِعْ كل حلّافٍ مهينٍ ۔

ترجمہ: اور شیخ عبدالقاہر نے کہا اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو ادات نفی سے موخر کیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا نہ ہو خبر خواہ فعل ہو جیسے یہ بات نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی آرزو کرے اس کو پا ہی لے ہوائیں کشتیوں کے ناموافق چلتی ہے۔ یا خبر غیر فعل ہو جیسے تیرا قول نہیں ہے یہ بات کہ آدمی کی ہر آرزو حاصل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو بظاہر اس کا عطف داخلۃ پر ہے اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ حیز نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اور اسی طرح اگر تو اس کو اُخرتْ بمعنیٰ اَوْ جعلت معمولة پر عطف کرے اس لئے کہ ادات نفی سے تاخیر بھی اس کو شامل ہے اے اللہ مگر یہ کہ تاخیر کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا جائے جب ادات ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہوتا ہے اور معمول عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ ہو جیسے ما جاء نی القوم کلهم تاکید فاعل میں اور ماجاء نی کل القوم فاعل میں اور تاکید کی مثال کو فاعل پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل اس میں اصل ہے۔ یا لم آخذ كل الدراهم مفعول متاخر میں یا كل الدراهم لم آخذ مفعول مقدم میں اور ایسے ہی لم آخذ الدراهم كلها یا الدراهم كلها لم آخذ پس ان تمام صورتوں میں نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف اور کلام کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگا اگر لفظ کل فعل یا صفت کا جو کلام میں مذکور ہے معنیٰ فاعل ہو یا فائدہ دے گا فعل یا وصف کے تعلق کا اس بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنی مفعول ہو اور اس کی دلیل خطبا، شہادت ذوق اور استعمال ہے اور حق یہ ہے کہ حکم اکثری ہے نہ کہ کلی۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے اللہ تعالیٰ ہر اترانے والے برائی کرنے والے کو پسند نہیں کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا ہے ہر کافر گنہگار کو اور آپ کسی قسم کھانے والے ذلیل کی بات نہ مانیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ لفظ کل اگر نفی کے حیز میں ہو یعنی لفظ کل کو ادات نفی سے مؤخر کردیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا معمول نہ ہو اور خبر فعل ہو یا غیر فعل ہو اور یا وہ فعل منفی کا معمول ہو تو ان تمام صورتوں میں اصل فعل کی نفی نہ ہوگی بلکہ نفی

بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی یعنی ان تمام صورتوں میں نفی عن الجملہ اور سلب عموم ہوگا اور کلام اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثابت ہے یا اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کا تعلق بعض سے ہے۔ خبر فعل ہو اس کی مثال یہ شعر ہے۔

ما کل مایتمنی المرء یدرکہ **تجری الریاح بمالا یشتھی السُّفن**

اس شعر میں یدرکہ ما کی خبر ہے اور فعل ہے اور خبر غیر فعل ہو اس کی مثال ما کل متمنی المراء حاصلاً، حاصلاً غیر فعل ہے اور ما کی خبر ہے دونوں کے ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے ضروری نہیں کہ اس کو پا ہی لے یعنی پا بھی سکتا ہے اور نہیں بھی پا سکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہوائیں کبھی کشتیوں کے ناموافق بھی چلتی ہیں ملاحظہ فرمایئے ان دونوں مثالوں میں شمول اور مجموعہ کی نفی کی گئی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں کی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں **او معمولة** میں **معمولة** بظاہر **داخلة** پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ کل اگر حیز نفی میں داخل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو تو ان دونوں صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ دخول فی حیز النفی اس کو بھی شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمۂ کل حیز نفی میں داخل ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول ہوگا اسی طرح اگر **معمولة** کا عطف **اخرت** پر کیا گیا اور یہ مطلب بیان کیا گیا کہ اگر کلمہ حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو اداتِ نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنا دیا گے کہ اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو اداتِ نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنا دیا گیا تو نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی یہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل ادات نفی سے مؤخر ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا۔

شارح نے اللھم سے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ ادات نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کلمہ کل میں عامل ہو یعنی کلمہ کل تو ادات نفی سے مؤخر ہو مگر کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ ہو پس اس صورت میں معطوف علیہ (اخرت) اور معطوف (معمولة) کے درمیان تغایر ہو جائے گا اور معطوف علیہ معطوف کو شامل نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو عطف درست ہو جائے گا شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے قول **او معمولة** میں معمول سے مراد عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ مجرور یا ظرف ہو۔ تاکید کو معمول اس لئے کہا گیا ہے کہ تاکید تابع ہے اور بدل کے علاوہ تابع کے اندر عامل وہی ہوتا ہے جو متبوع کے اندر ہوتا ہے یعنی متبوع کے واسطہ سے تابع بھی معمول ہوتا ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل فاعل کی تاکید واقع ہو تو اس کی مثال **ماجاء نی القوم کلھم** ہے (پوری قوم نہیں آئی) اور اگر فاعل واقع ہو تو اس کی مثال **ماجاء نی کل القوم** ہے (پوری قوم نہیں آئی شارح نے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنفؒ نے تاکید کی مثال کو فاعل کی مثال پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل تاکید کے معنی میں اصل ہے نہ کہ فاعل کے معنی مین اگر چہ فاعل فی نفسہ اصل ہے اور اگر لفظ کل مفعول ہو اور فعل سے مؤخر ہو تو اس کی مثال **لم آخذ الدراھم کلھا** ہے اور تقدیم کی صورت میں اس کی مثال **الدراھم کلھا لم آخذ** ہے ان تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل کی طرف اور کلام اس بات کا فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ میں سے بعض کے لئے ثابت ہے اور دوسرے بعض سے منتفی ہے اور یہ فائدہ اس وقت دیگا جبکہ لفظ کل معنیً اس فعل یا اس صیغہ صفت کا فاعل ہو جو فعل یا صیغہ صفت کلام میں مذکور ہے اور اگر لفظ کل فعل یا صیغہ صفت کا مفعول ہو تو اس وقت یہ فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے سات متعلق ہے اور دوسرے بعض سے متعلق نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کی دلیل خطاب، شہادتِ ذوق اور استعمال عرب ہے مثلاً ماجاء نی القوم کلھم کا منطوق تو یہی ہے کہ کل قوم سے مجئ کی نفی کی گئی ہے لیکن اس سے مفہوم یہ ہے کہ بعض کے لئے مجئ ثابت ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اکثری ہے کلی نہیں ہے کیونکہ بھی لفظ کل حیز نفی میں ہوتا ہے مگر نفی شمول کی طرف متوجہ نہیں ہوتی بلکہ اصل فعل کی طرف متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے **واللہ لایحب کل محتال فخور** اللہ تعالی کسی بھی متکبر اور اترانے والے کو

پسند نہیں کرتا ہے والله لایحب کل کفار اثیم اللہ تعالیٰ کسی بھی ناشکرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا ہے۔ ولا تطع کل حلاف مھین آپ کسی بھی ذلیل قسم کھانے والے کی بات نہ مانیں۔ ملاحظہ فرمایئے ان آیات میں لفظ کل حیز نفی میں ہے مگر اس کے باوجود نفی اصل فعل کی طرف متوجہ ہے اور ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے شمول کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر نفی شمول کی طرف متوجہ ہوتی تو بعض متکبرین اور بعض ناشکرے گنہگاروں کو پسند کرنا اور بعض حلاف مہین کی اطاعت کرنا لازم آتا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَالا ای وانْ لم تكنْ داخلةً في حيزِ النفيِ بأنْ قُدِّمَتْ على النفيِ لفظاً ولم تقعْ معمولةً للفعلِ المنفي عَمَّ النفي كل فردٍ مما أُضيفَ اليه كلٌّ وافادَ نفيَ اصلِ الفعلِ عن كل فردٍ كقولِ لنبي ﷺ لمّا قال له ذو اليدينِ اسم واحدٍ من الصحابةِ اقُصِرَتُ الصلوٰةُ بالرفع فاعل قصرت ام نسيتَ يا رسول الله كل ذالک لم يكن هذا قول النبي ﷺ والمعنىٰ لم يقعْ واحدٌ من القصرِ والنسيانِ علىٰ شمولِ النفي وعمومهٖ بوجهينِ احدهما ان جوابَ ام اِما بتعيينِ احدِ الامرينِ او بنفسهما جميعاً تخطئةً للمستفهمِ لابنفيِ الجمع بينهما لانه عارفٌ بانَّ الكائنَ احدهما والثاني ما رُوِيَ انه لما قال النبي ﷺ كل ذلك لم يكن قال له ذو اليدين بعض ذلك قد كان ومعلومٌ انَّ الثبوتَ للبعضِ انما يُنافي النفي عن كل فردٍ لا النفي عن المجموعِ۔

ترجمہ: ورنہ یعنی اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل نہ ہو بایں طور کہ وہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ میں سے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام ہر ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا۔ جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد جبکہ آپ ﷺ نے ذوالیدین سے کہا (یہ) ایک صحابی کا نام ہے کیا نماز میں قصر ہو گیا رفع کے ساتھ قصرت کا فاعل ہے یا آپ بھول گئے اے رسول خدا ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے اور معنیٰ یہ ہے کہ قصر اور نسیان سے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر کوئی چیز واقع نہیں ہوئی ہے دو وجہوں سے ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلمہ ام کا جواب یا احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا سائل کی خطاء ظاہر کرنے کے لئے دونوں کی نفی کے ساتھ دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا، کیونکہ سائل اس کو جانتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آنحضور ﷺ نے کل ذلک لم یکن فرمایا تو آپ سے ذوالیدین نے کہا بعض ذلک قد کان اور ثبات معلوم ہے کہ بعض کے لئے ثبوت نفی عن کل فرد کے منافی ہے نہ کہ نفی عن المجموع کے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ نفی کے حیز میں داخل نہ ہو یعنی کلمہ کل نفی پر مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ کے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا یعنی اس کلام میں عموم سلب ہوگا نہ کہ سلب عموم۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ذوالیدین کے جواب میں فرمایا تھا کل ذلک لم یکن، ذوالیدین ایک صحابی کا لقب ہے اور اس لقب کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں میں دوسرے لوگوں کے ہاتھوں کی بہ نسبت قدرے طول تھا یا یہ وجہ ہے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے، یعنی جتنا دایاں ہاتھ چلتا تھا اتنا ہی بایاں ہاتھ بھی چلتا تھا۔ درانحالیکہ عام طور پر بایاں ہاتھ دائیں کی بہ نسبت کم چلتا ہے اور ان کا نام خرباق بن عمرو یا عرباض بن عمرو تھا۔

اور واقعہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ ایک بار آنحضرت ﷺ نے حضر میں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا جس پر حضرت ذوالیدین اٹھے اور فرمایا اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ اللہ کے رسول نماز میں قصر ہو گیا یا آپ کو نسیان ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ الصلوٰۃ قصرت کا فاعل یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے فاعل ہونے کی صورت میں قصرت فعل معروف ہوگا اور نائب فاعل ہونے کی وجہ سے فعل مجہول ہوگا۔ الحاصل جب ذوالیدین نے یہ کہا تو آنحضرت ﷺ نے جواب میں فرمایا کل ذالک لم

یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یعنی نہ قصر ہوا اور نہ نسیان ہوا اس پر ذوالیدین نے کہا **بعض ذالک قد کان** کچھ تو ضرور ہوا ہے۔ پھر آپ ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے ان میں ابوبکرؓ اور عمرؓ بھی تھے آپ ﷺ نے فرمایا **احق ما یقوله ذوالیدین** کیا یہ بات صحیح ہے جو ذوالیدین کہتے ہیں ان دونوں نے کہا صحیح ہے پس آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور نماز کو پوری کیا اور سجدۂ سہو کیا۔

ملاحظہ فرمایئے رسول اللہ کے قول **کل ذلک لم یکن** میں لفظ کل نفی کے حیز میں ہے اور یہ عموم نفی اور عموم سلب کو مفید ہے یعنی قصر اور نسیان دونوں میں سے ہر ہر فرد منتفی ہے اور یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آنحضور ﷺ کا یہ کلام ام کے جواب میں واقع ہے اور ام کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو اس کا جواب یا تو دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے ساتھ آتا ہے اور یا سائل کی غلطی ظاہر کرنے کے لئے دونوں کی نفی کے ساتھ آتا ہے دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا ہے چنانچہ اگر کسی نے سوال کیا ازید قائم ام عمرو تو جواب میں یا تو یہ آئے گا کہ زید کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ عمرو کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہیں کھڑا ہے یہ جواب نہیں آئے کہ دونوں تو نہیں........کھڑے ہیں؟ کیونکہ یہ بات سائل کو پہلے سے معلوم تھی کہ دونوں میں تو نہیں کھڑے ہیں اب جب ذوالیدین کے سوال کے جواب میں رسول اللہ نے قصر اور نسیان میں سے کسی ایک ایک کو تعیین نہیں کیا ہے تو لامحالہ دونوں میں سے ہر ہر فرد کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ کلام شمول نفی اور عموم سلب کے لئے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے **کل ذلک لم یکن** فرمایا تو اس کی نفی کرتے ہوئے ذوالیدین نے کہا **بعض ذالک قد کان اور بعض ذلک قد کان** موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی۔ پس جب ذوالیدین نے رسول اللہ ﷺ کے کلام کی نقیض میں یہ کلام ذکر کیا اور ذوالیدین کا یہ کلام موجبہ جزئیہ ہے تو لامحالہ اللہ تعالیٰ ﷺ کا کلام **کل ذلک لم یکن** سالبہ کلیہ ہوگا اور سالبہ کلیہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہذا رسول اللہ ﷺ کا یہ کلام بھی عموم سلب اور نفی عن کل فرد کا فائدہ دے گا۔ اسی کو شارح نے فرمایا ہے کہ **بعض ذالک قد کان** میں بعض کا ثبوت ہے یعنی یہ موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ نفی عن کل فرد کے منافی ہوتا ہے نہ کہ نفی عن المجموع یعنی سالبہ جزئیہ کے۔

(فوائد) مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران صلوٰۃ کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا۔

وَعلیه ای عموم النفی عن کل فردٍ قولهٗ ای قولُ ابی النجمِ شعر قد اصبحتْ اُمُ الخیار تدَّعِي علیَّ ذنبا کلُّهٗ لم اصنعَ برفع کلہٖ علیٰ معنی لم اصنع شیئاً مما تدعیهِ علیَّ من الذنوبِ و لافادةِ هذ المعنیٰ عدَلَ عنِ النصبِ المستغنی عنِ الاصمارِ اِلیٰ الرَّفعِ المفتقرِ اِلیهِ ای لمْ اصْنعْهُ۔

ترجمہ: اور عموم نفی عن کل فرد پر ابوالنجم کا قول۔ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، کلہ کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ معنیٰ ہیں، جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اور اسی معنیٰ کے افادہ کے لئے شاعر نے اس نصب سے جو ضمیر سے مستغنی ہے اس رفع کی طرف عدول کیا ہے جو ضمیر کا محتاج ہے یعنی لم اَصْنعهُ۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنیٰ میں ابوالنجم کا یہ شعر بھی وارد ہوا ہے

قد اصبحت ام الخیار تدعی علیَّ ذنبا کله لم اصنع

میری اہلیہ ام الخیام مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے یعنی ان گناہوں میں سے میں نے ایک بھی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ شارح من الذنوب کہکر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں ذنباً نکرہ اگرچہ کلام مثبت میں واقع ہے لیکن قرینۂ مقام کی

وجہ سے عام ہوگا اس لئے کہ شاعر کا منشاء اپنی مکمل برأت کرنا اور اپنی عفت ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر ہر گناہ کی نفی ہو پس بقرینۂ مقام یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ نفی عموم سلب اور شمول کے لئے ہے اور یا اس لئے کہ ذنب اسم جنس ہے جو قلیل پر بھی واقع ہوتا ہے اور کثیر پر بھی، پس یہاں ذنب، بقرینہ مقام ذنوب کے معنیٰ میں ہے اور کثیر پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو نفی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ لفظ کلہ لم اصنع کا مفعول مقدم ہونے کی وجہ سے اصلاً منصوب تھا لیکن نصب سے رفع کی طرف عدول کر کے کلہ مبتداء بنایا گیا اور لم اصنع کو اس کی خبر قرار دیا گیا۔ اگر چہ رفع کی صورت میں ضمیر مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑتا ہے کیونکہ خبر لم اصنع جملہ ہے اور خبر کے جملہ ہونے کی صورت میں جملہ میں عائد اور رابطہ کا ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی لم اصنعہ اور نصف کی صورت میں اس ضمیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بہر حال اس تکلف کے باوجود نصب سے رفع کی طرف اسی معنیٰ (عموم سلب) کے افادہ کے لئے عدول کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ کلہ کے مبتداء اور مرفوع ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا کل ذنب لم اصنعہ میں نے ہر طرح کا گناہ نہیں کیا ہے یعنی میں نے کسی بھی طرح کا گناہ نہیں ہے اور نہ بلا شبہ عموم سلب اور شمول نفی ہے اور یہ ہی شاعر کا مقصود ہے اور نصب کی صورت میں ترجمہ ہوگا میں نے سارے گناہوں کو نہیں کیا ہے اور سارے گناہوں کی نفی چونکہ اس وقت بھی درست ہے جبکہ بعض گناہوں کا ارتکاب کیا ہو اس لئے اس صورت میں سلب عموم ہوگا اور مجموعہ کی نفی ہوگی نہ ہر ہر فرد کی اور یہ معنیٰ شاعر کے مقصود کے بالکل خلاف ہے لہذا کلام میں عموم سلب کے معنیٰ پیدا کرنے کے لئے کلہ کو مرفوع پڑھنا اور مبتداء قرار دینا ضروری ہوگا۔

وَاَما تاخیرُهٗ ای تاخیرُ المسندِالیهِ **فلاقتضاءِ المقامِ تقدیمِ المسندِ** وسیجیُٔ بیانهٗ **هذا** **الذی ذُکرَ** من الحذفِ والذکر والاضمارِ وغیرِ ذلک فی المقامات المذکورة **کلهٖ مقتضیٰ الظّاهرِ منَ الحالِ** ۔

ترجمہ: اور بہر حال اس کی تاخیر یعنی مسندالیہ کو مؤخر لانا تو اس لئے ہے کہ مقام، مسند کی تقدیم کو چاہتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آجائے گا یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے یعنی حذف، ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں کل کا کل مقتضیٰ ظاہر حال ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے رہا یہ سوال کہ مسندالیہ کن مواقع پر مؤخر ہوگا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جس جگہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام، مسند کی تقدیم کا تقاضہ کرتا ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل احوال مسند میں آجائے گی تو اس جگہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے گا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمام احوال جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یعنی مسندالیہ کا حذف، اس کا ذکر اور مسندالیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لانا، اس کو نکرہ لانا وغیرہ یہ سب مقتضیٰ ظاہر کی صورتیں ہیں یعنی ان تمام صورتوں میں کلام مقتضیٰ ظاہر حال کے مطابق ہوگا۔

وقد یُخرَجُ الکلامُ علیٰ خلافهٖ ای علیٰ خلافِ مقتضی الظاهرِ لاقتضاءِ الحالِ ایاهُ **فیوضع المضمر موضع المظهر** کقولهم نعم رجلاً زید مکان نعمَ الرَّجُلُ فانَّ مقتضیٰ الظاهرِ فی هذا المقامِ هو الاظهارُ دون الاضمار لعدمِ تقدُّمِ ذکر المسندالیهِ وعدمِ قرینةٍ تدلُّ علیهِ وهذا الضمیر عائدا اِلی متعقل معهودٍ فی الذهنِ والتزام تفسیرهٖ بنکرةٍ لیعلم جنس المتعقل وانما یکونُ هذا من وضع المضمرِ موضع المظهرِ **فی احدِ القولینِ** ای قول من یجعل المخصوصِ خبرَ مبتداء محذوفٍ واما من یجعله مبتدأ ونعم رجلاً خبرهٗ فیحتملُ عندهٗ ان یکونَ الضمیرُ عائداً اِلی المخصوصِ وهو مقدَّم تقدیرٌ ویکونُ التزام افرادِ الضمیرِ حیثُ لم یقل نعماً ونعمو امن خواص هذا البابِ کونهٖ من الافعالِ الجامدَةِ۔

ترجمہ: اور کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حال اس کا تقاضہ کرتا ہے پس ضمیر کو اس ظاہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول نعم رجلا زید نعم الرجل کی جگہ اس لئے کہ اس مقام میں مقتضی ظاہر اسم ظاہر کو لانا ہے نہ کہ ضمیر کو اس لئے کہ نہ تو مسند الیہ کا ذکر مقدم ہے اور نہ ایسا قرینہ ہے جو اس پر دلالت کرے اور یہ ضمیر معقول معہود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر کا نکرہ کے ساتھ التزام کیا ہے تاکہ معقول کی جنس معلوم ہو جائے اور نعم رجلا زید دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر مانتے ہیں اور بہر حال وہ لوگ جو اس کو مبتداء اور نعم رجلا کو خبر قرار دیتے ہیں تو اس کے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا، چنانچہ نعما نعموا نہیں کہا اسی باب کے خواص سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ سے ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب حال اس خلاف کا تقاضہ کرتا ہو پس ایسی صورت میں کلام مقتضی ظاہر کے خلاف اور مقتضی حال کے مطابق ہوگا مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان فرق بلاغت کلام کی تعریف کے تحت بیان کیا جا چکا ہے۔ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لایا جائے مثلاً نعم الرجل کی جگہ نعم رجلا زید کہا جائے کیونکہ اس مقام میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے اور اسم ظاہر کا لانا مقتضی ظاہر اسلئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاسکتی ہے ایک تو اس صورت میں جبکہ مرجع پہلے مذکور ہو، دوم اس صورت میں جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مرجع پر دلالت کرے پس نعم رجلا زید میں نعم کی ضمیر سے پہلے نہ تو اس کا مرجع مذکور ہے اور نہ ہی اس مرجع پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہے لہذا ظاہر کا تقاضہ یہ تھا کہ یہاں ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جاتا اور نعم الرجل کہا جاتا مگر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس جگہ مقتضی ظاہر کے خلاف ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہوگا اور پھر تفسیر ہوگی اور باب مدح اور ذم کے یہ ہی مناسب ہے پس اس تفسیر بعد الابہام کے نکتہ کی وجہ سے بمقتضی حال اس جگہ اسم ضمیر کو لایا گیا اور اسم ظاہر کو نہیں لایا گیا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعم کی ضمیر کا مرجع ایسی شی ہے جو ذہن میں معقول اور معہود ہے اور وجود کے اعتبار سے مبہم ہے اور مبہم اس لئے ہے کہ اس کا مرجع مرد بھی ہوسکتا ہے اور عورت بھی اور ایک بھی ہوسکتا ہے اور ایک سے زائد بھی۔ پس جب رجلا نکرہ لا کر اس کی تفسیر کی گئی تو اس معقول کی جنس معلوم ہوگئی کہ وہ شی جو معقول فی الذہن ہے وہ جنس رجل سے ہے نہ کہ جنس مرأۃ سے، پھر جب اس کے بعد مخصوص بالمدح (زید) کو ذکر کیا گیا تو اس کی ذات بھی متعین ہوگئی کہ وہ رجل زید ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رجلا زید کی دو ترکیبیں ہیں (۱) مخصوص (زید) کو مبتدا محذوف ھو کی خبر قرار دیا جائے کیونک نعم کی ضمیر نعم کا فاعل مبہم ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ بہت اچھا ہے اس پر سوال ہوگا کہ وہ کون ہے تو جواب ہوگا کہ وہ زید ہے۔ (۲) مخصوص یعنی زید مبتداء مؤخر ہو اور نعم رجلا مقدم ہو پس جو حضرات ترکیب اولیٰ کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا اور رہے وہ لوگ جو ترکیب ثانیہ کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ احتمال ہوگا کہ نعم کی ضمیر مخصوص (زید) کی طرف راجع ہو اس لئے کہ زید اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن مبتداء ہونے کی وجہ سے رُتبۃً اور تقدیراً مقدم ہے اور جب مرجع پہلے مذکور ہے تو ضمیر کا لانا ہی ظاہر کا مقتضی ہوگا اور جب اس صورت میں ضمیر کا لانا مقتضی ظاہر ہے تو اس صورت میں یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا۔ ویکون التزام افراد سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب نعم کی ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہے تو مخصوص کے تثنیہ ہونے کی صورت میں ضمیر تثنیہ کی لائی جانی چاہئے تھی اور یوں کہنا چاہئے تھا نعما رجلین الزیدان اور جمع کی صورت میں یوں کہنا چاہئے تھا نعموا رجالاً الزیدون کیونکہ ضمیر اور مرجع میں مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضمیر ہمیشہ مفرد کی لائی جاتی ہے

چنانچہ نعما اور نعموا نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ نعم افعال جامدہ میں سے ہے حتی کہ بعض لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے اور جب نعم افعال جامدہ میں سے ہے تو اس کا مفرد لانا لازم ہوگا اور یہ اس کی خصوصیت ہوگی۔

وقولهم هو اوْ هيَ زيد عالمٌ مكان الشانِ او القصّةِ فالاضمار فيهِ أيضاً خلاف مقْتضيٰ الظاهر لعدمِ التقدمِ واعلم انَّ الاستعمالَ عليٰ انَّ ضميرَ الشانِ انما يؤنَّثُ اِذا كان في الكلامِ مؤنَّثٌ غيرُ فُضْلَةٍ نحوُ هيَ هندٌ مليحةٌ فقولهُ هي زيدٌ عالمٌ مُجَرَّدُ قياسٍ۔

ترجمہ: اور ان کا قول ھو اور ہی زید عالمٌ شان یا قصہ کی جگہ پس اس میں بھی ضمیر مقتضی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع مقدم نہیں ہے اور جان لے تو کہ ضمیر شان کا مؤنث استعمال کرنا اس وقت ہے جبکہ کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہی ہندٌ ملیحۃٌ پس اس کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر، اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی ایک مثال یہ ہے کہ شان کی جگہ ہو ضمیر لا کر یوں کہا جائے ہو زید عالم یا قصہ کی جگہ ہی لا کر ہی زید عالم کہا جائے پس ہو چونکہ شان کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر شان کہا جائے گا۔ اور ہی قصة کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر قصہ کہا جائے گا اور ضمیر شان اور ضمیر قصہ خلاف مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مذکور نہیں ہے اور جس جگہ ضمیر کا مرجع مذکور نہ ہو اس جگہ ظاہر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے پس مرجع یعنی مسند الیہ کا ضمیر سے پہلے مذکور نہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اس ظاہر لایا جائے اور جب ایسا ہے تو اس کے برخلاف اسم ضمیر کا لانا خلاف مقتضی ظاہر ہوگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہو زید عالم میں ہو مبتدا ہے اور زید عالم جملہ اس کی خبر ہے اور نحوی قاعدے کے مطابق جو جملہ خبر واقع ہوتا ہے اس میں رابطہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ خبر مبتداء کے ساتھ مربوط ہو جائے اور یہاں کوئی رابطہ ہے نہیں ہے لہذا زید عالم کو ہو کی خبر قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو جملہ ضمیر شان کی تفسیر کرتا ہے جیسا کہ یہاں زیدٌ عالم ہو کی تفسیر واقع ہے تو وہ جملہ عین مبتدا ہوتا ہے اور مبتداء (ہو) چونکہ مفرد ہے اسلئے اس کا جملہ مفسرہ بھی مفرد کے حکم میں ہوگا اور مفرد رابطہ کا محتاج نہیں ہوتا لہذا یہ جملہ بھی رابطہ کا محتاج نہ ہوگا۔

واعلم سے شارح نے مصنف کے قول **وقولهم هوا اور هيَ** پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول **هو او هي زيد عالم** سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب سے جس طرح ہو زید عالم مسموع ہے اسی طرح ہی زید عالم بھی مسموع ہے یعنی اہل عرب جس طرح ہو زید عالم استعمال کرتے ہیں اسی طرح ہی زید عالم بھی استعمال کرتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اہل عرب ہی زید عالم استعمال نہیں کرتے اور اہل عرب ھی زید عالم اسلئے استعمال نہیں کرتے کہ ضمیر شان اور ضمیر قصہ اگرچہ معنیً دونوں ایک ہیں لیکن انہوں نے اصطلاح یہ مقرر کی ہے کہ وہ کلام اور جملہ جو اس ضمیر کی تفسیر واقع ہے اس میں اگر مونث حقیقی ہو یعنی ایسا مونث ہو جو نہ تو فضلہ ہو اور نہ فضلہ کے مشابہ ہو تو اس ضمیر کو مونث لایا جائے گا جیسے **هي هند مليحة** اور اسکا نام ضمیر قصہ ہوگا ورنہ تو اس ضمیر کو مذکر لایا جائیگا اور اسکا نام ضمیر شان ہوگا پس زید عالم مین چونکہ سرے سے مؤنث نہیں ہے اسلئے عرب کے نزدیک اس کا استعمال ضمیر مؤنث کے ساتھ نہ ہوگا یعنی ھی زید عالم استعمال نہ ہوگا اور جب عرب کے نزدیک ہی زید عالم مستعمل نہیں ہے تو ان سے ہی زید عالم مسموع بھی نہ ہوگا۔ اور جب ھی زید عالم عرب سے مسموع نہیں ہے تو فاضل مصنفؒ کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ان کا یعنی عرب کا قول ھی زید عالمٌ۔

الحاصل مصنف کا قول **قولهم هو او هي زيد عالم** جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ مسموع ہے صحیح نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہی زید عالم مسموع نہیں ہے تو مصنف کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہوگا یعنی مصنفؒ نے استعمال اور سمع سے صرفِ نظر کرتے ہوئے عرب کے قول **هي هند مليحة** پر قیاس کر کے ہی زید عالم کہہ دیا ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کلاموں میں ضمیر قصہ کی طرف

راجع ہے۔

ثُمَّ عَلَّلَ وَضعَ المُضمرِ موضعَ المظهرِ فی البابینِ بقولہٖ لیتمکّنَ ما یَعقِبُہٗ ای یَعقِبُ ذٰلکَ الضَّمیرَ ای یجیٔ علیٰ عقِبِہٖ فی ذھنِ السَّامِعِ لانہ ای السامع اذا لم یفھم منہ ای من الضَّمیرِ معنیً انتظرہ ای انتظر السَّامِعُ ما یَعقِبُ الضَّمیرَ لیفھمَ منہ معنیً فیتکن بعد ورودِہٖ فضلَ تمکُّنٍ لانَّ المحصولَ بعدَ الطَّلَبِ اَعَزُّ من المنساقِ بلاتَعبٍ ولایخفیٰ ان ھذا لایحسِنُ فی بابِ نعمَ لانَّ السَّامِعَ مالم یسمعِ المفسَّرَ لم یعلم انَّ فیہِ ضمیراً فلا یتحققُ فیہِ الشَّوقُ والانتظارُ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے دونوں بابوں میں وضع المضمر موضع المظہر کی علت بیان کی ہے اپنے قول سے تا کہ وہ چیز جو اس ضمیر کے بعد آئے گی سامع کے ذہن میں متمکن ہو جائے اس لئے کہ سامع جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو سامع اس چیز کا انتظار کرے گا جو چیز ضمیر کے بعد آئے گی تا کہ سامع اس سے کوئی معنی سمجھ سکے پس اس کے آنے کے بعد وہ چیز خوب جم جائے گی، کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا طلب حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ علت باب نعم میں مستحسن نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا تو اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے لہذا اس میں شوق وانتظار متحقق نہ ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ باب نعم اور باب ضمیر شان میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن اور جاگزیں ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب سامع سنے گا اور دیکھے گا کہ اس کا مرجع مذکور نہیں ہے تو وہ اس ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا اور جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تا کہ اس سے کوئی معنیٰ سمجھے جا سکیں اور انتظار اور طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا محنت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ پیاری اور ذہن میں اوقع ہوتی ہے اس لئے اس ضمیر کے بعد حاصل ہونے والی چیز بھی سامع کے ذہن میں اوقع اور امکن ہوگی اور طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی چیز زیادہ پیاری اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں ایک تو علم کی لذت حاصل ہوگی اور دوسرے انتظار اور شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل ہوگی اور بلا محنت حاصل ہونے والی چیز میں صرف علم کی لذت حاصل ہوتی ہے شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل نہیں ہوتی اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جو لذت رفع الم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے زیادہ عمدہ ہوتی ہے جو لذت اس کے بغیر حاصل ہوتی ہے **ولایخفی** سے شارح نے کہا ہے مذکورہ علت باب نعم میں جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا اس وقت تک اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے کیونکہ مفسر کو سننے سے پہلے اس بات کا احتمال رہے گا کہ ہوسکتا ہے کہ نعم کا فاعل اسم ظاہر ہو جس کو متکلم نعم کے بعد ذکر کرے گا اور جب ایسا ہے تو سامع کو نہ کسی چیز کا انتظار ہوگا اور نہ شوق ہوگا اور جب باب نعم میں کسی چیز کا شوق اور انتظار نہیں ہے تو نعم کے بعد حاصل ہونے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن اور اوقع نہ ہوگی۔

الحاصل باب نعم میں یہ علت بیان کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب سامع کو پہلے سے یہ معلوم ہو کہ نعم کے اندر ضمیر ہے تو اس صورت میں ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن ہوگی اور ضمیر کا معلوم ہونا اس میں منحصر نہیں ہے کہ سامع نے مفسر کو سنا ہو بلکہ قرائن سے اس کے بغیر بھی سامع کو ضمیر کا علم ہوسکتا ہے، بہر حال جب سامع کو یہ علم ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے اور مرجع اس کو نظر نہیں آئے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار یقیناً کرے گا۔ پس اس انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوگی وہ بلا شبہ سامع کے ذہن میں اوقع اور امکن ہوگی۔

وَقَد يُعْكَسُ وَضعُ المضمَرِ اىْ يوضعُ المظْهَرُ موضِعَ المضمرِ فاِنْ كانَ المُظْهَرُ الذى وُضِعَ موْضِعَ المضمرِ اسْمِ اشارَةٍ فلِكَمالِ العنايَةِ بتمييزِهٖ اىْ تميزِ المسنداليه لاختصاصهٖ بكم بديع كقولهٖ شعر كم عاقِلٍ عاقِلٍ هو وصف عاقِلِ الاولِ بمعنىٰ كامل العقلِ متناهٍ فيهِ اَعَيَتْ اىْ اعيَتْهُ واعجزته او اعيتْ عليهِ وصعبَتْ مذاهبه اىْ طُرُقُ معاشهٖ وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقاً هذا الذى ترك الاوهامَ حائرةً وصيَّرَ العالِمَ النحريرَ اىْ المتقِنَ من نحرِ الامورِ علماً اتقنها زنديقاً كافراً نافياً للصانع العدلِ الحكيمِ فقوله هذا اشارةٌ اِلى حكمٍ سابقٍ غيرِ محسوسٍ وهو كونُ العاقلِ محروما والجاهل مرزوقاً فكانَ القياسُ فيهِ الاضمارُ فعدلَ اِلىٰ اسم الاشارةِ لكمالِ العنايةِ بتمييزِهٖ ليرى السامعينَ انَّ هٰذا الشيئَ المتميِّزَ المتعيَّنَ هو الذى له الحكمُ العجيبُ وهو جعل الاوهامِ حائرةً والعالم النحرير زنديقاً فالحكمُ البديعُ هو الذى اثبتَ للمسنداليهِ المعَبَّرَ عنه باسم الاشارةِ۔

ترجمہ: اور کبھی وضع مضمر موضع المظہر کا عکس بھی کیا جاتا ہے یعنی مضمر کی جگہ مظہر کو رکھا جاتا ہے پس اگر وہ اسم ظاہر جو مضمر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز دینے میں غایت اہتمام کے لئے ہوتا ہے کیونکہ مسند الیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر، بہت سے کامل العقل ہیں، دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے معنی ہیں کامل العقل عقل میں انتہاء کو پہونچا ہوا جن کو طریق معاش نے عاجز کر دیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہو گئے اور بہت سے کٹر جاہل ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا یہی ہے وہ چیز جس نے ارباب عقل کو حیران اور ماہر علوم کو بے دین کر دیا ہے، نحریر پختہ کار نحر الامور علماً سے ماخوذ ہے معنی ہیں اتقنہا، زندیق کافر صانع عالم عادل حکیم کا منکر، پس شاعر کے قول ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ پس اس میں ضمیر کا لانا قیاس تھا لیکن شاعر نے مسند الیہ کو ممتاز کرنے میں کمال اعتناء کے خاطر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے تا کہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ شی متمیز متعین ہے جس کے لئے حکم عجیب ہے جو اس مسند الیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خلاف مقتضیٰ ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے اور وہ اسم ظاہر جو اسم ضمیر کی جگہ لایا جاتا ہے کبھی اسم اشارہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور اسم اشارہ کی صورت میں لانے کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ کو ماعدا سے ممتاز کر کے اس کا غایت اہتمام مقصود ہوتا ہے اور اس کا غایب اہتمام اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ وہ کسی حکم عجیب کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور وہ حکم عجیب اس مسند الیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے مثلاً احمد بن یحیٰی ابن اسحٰق راوندی کا شعر ہے۔ کم عاقل عاقل الخ شعر میں دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل العقل یعنی عقل میں انتہا کو پہونچا ہوا۔ شارح نے اَعْيَتْ کی تفسیر اعیتہ کے ساتھ کر کے اس کے متعدی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اعیت علیہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس کے لازم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مذاہب سے مراد طرق معاش ہے، دوسرا جاہل بھی پہلے جاہل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل درجہ کا جاہل، مرزوق وہ آدمی جس کو اللہ نے نعمتوں سے نوازا ہو، اوہام عقول کے معنی میں ہے لیکن مراد اہل عقول ہیں۔ عالم بحریر، علوم کا ماہر، پختہ علم والا یہ نحر الامور علماً سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں علم میں پختہ ہونا، زندیق کافر صانع عالم کا منکر۔

ترجمہ: بہت سے عاقل ایسے ہیں جن کو طرق معاش نے عاجز کر دیا اور تھکا دیا ہے یعنی طرق معاش ان پر دشوار ہو گئے ہیں، اور بہت سے عقل سے عاری اور کٹر جاہل ایسے ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا یعنی نعمتوں سے لت پت پائے گا یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کر ڈالا اور پختہ کار عالم کو کافر، اور صانع عادل حکیم کا منکر۔ ناؤ ا ا، یعنی: جب ایک عالم اللہ کی اس تقسیم میں غور کرے گا تو اس کو العیاذ باللہ اللہ کے غیر عادل ہونے کا شبہ ہوگا اور یہی شبہ اس کے کافر ہونے کا سبب ہوگا۔ اس شعر میں ھذا

مسندالیہ ہے اور الذی ترک الاوہام الخ مسند ہے اور ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ ہذا اسم اشارہ کی جگہ ضمیر لائی جائے اور یوں کہا جائے ھوالذی ترک الخ اور قیاس کا مقتضی ضمیر اس لئے ہے کہ مرجع (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) مذکور ہے اور غیر محسوس ہے اور غیر محسوس کے لئے ضمیر لائی جاتی ہے نہ کہ اسم اشارہ کیونکہ اسم اشارہ حقیقۃً محسوس کے لئے آتا ہے نہ کہ غیر محسوس کے لئے۔

الحاصل اس جگہ ضمیر کا لانا قیاس..... اور ظاہر کے مطابق ہے لیکن خلاف قیاس اور خلاف مقتضی ظاہر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ..... تا کہ مسندالیہ کو ماعدا سے ممتاز کر کے اس کا کمالِ اہتمام کیا جائے اور سامعین کو یہ دکھلا دیا جائے کہ یہ شی (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) جو ماعدا سے ممتاز ہے اور متعین ہے یہ ہی تو وہ شی ہے جس کے لئے حکم عجیب (عقلوں کا حیران ہونا اور عالم نحریر کا کافر ہونا) ثابت کیا گیا ہے پس یہ حکم عجیب اس مسندالیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ الحاصل مذکور غرض کے پیش نظر شاعر نے خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (اسم اشارہ) ذکر کیا ہے۔

اَوِ التَّهَكُّمِ عطْفٌ عليٰ كمالِ العنايةِ بِالسَّامِعِ كما اذا كان السامع فاقد البصرِ او لا يكونُ ثَمَّةَ مَشَارٌ اليهِ اصلاً اَوِ النِّداءِ عليٰ كمالِ بلادتهٖ اىْ بلادةِ السامعِ بانه لا يدرِك غيرَ المحسوسِ اَوْ عليٰ كمالِ فطانتهٖ بانَّ غيرَ المحسوسِ عندهٗ بمنزلةِ المحسوسِ اَوِ ادّعاءِ كمالِ ظهورِهٖ اىْ ظهورِ المسنداليهِ وَعليهِ اىْ عليٰ وضعِ اسمِ الاشارةِ موضعَ المضمَرِ لادّعاء كمال الظُّهورِ مِن غيرِ هذا البابِ اىْ غيرِ بابِ المسنداليه شعر تعاللْتِ اىْ اظهرتِ العلّةَ وَ المرض كَيْ اَشجیٰ اىْ احزُنُ من شجِیَ بالكسرِ صارَ حزيناً من شجیٰ بالعظمِ بالفتح بمعنیٰ نشَبَ فى حلقِهٖ وَ مابكِ عِلّةٌ .:. تريدينَ قتلیٰ قد ظفرتِ بذٰلكَ اىْ بقتلى كان مقتضٰى الظاهرِ ان يقولَ بهٖ لانهٗ ليس بمحسوسٍ فعدَلَ اِليٰ ذٰلكَ اِشارةً اِلى انَّ قتْلَهٗ قد ظهرَ ظهورَ المحسوسِ۔

ترجمہ: یا سامع کے مذاق کرنے کے لئے (یہ) کمال عنایہ پر معطوف ہے جیسے اس وقت جبکہ سامع نابینا ہو یا وہاں کوئی مشارالیہ ہی نہ ہو یا سامع کی کمال غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے بایں طور کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرتا ہے، یا سامع کی کمال ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے بایں طور کہ اس کے نزدیک غیر محسوس، محسوس کے مرتبہ میں ہے یا مسندالیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اور اسی پر یعنی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے مضمر کی جگہ اسم اشارہ رکھنے کے قبیل سے باب مسندالیہ کے علاوہ سے ہے۔ تو بتکلف بیماری ظاہر کر رہی ہے تا کہ میں غمگین ہو جاؤں اشجی، شجی بالکسر سے ماخوذ ہے غمگین ہو گیا، نہ کہ بالفتح شجی بالعظم سے معنی ہیں اس کے حلق میں ہڈی پھنس گئی۔ حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مار ڈالنا چاہتی ہے تو اس میں کامیاب ہو گئی۔ مقتضی ظاہر کہنا تھا کیونکہ وہ غیر محسوس ہے پس اس کی طرف عدول کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ اس کا قتل محسوس کی طرح ظاہر ہو گیا ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ التہکم کمال العنایہ پر معطوف ہے اور یہ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کی دوسری غرض ہے۔ یعنی ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کا استہزاء اور مذاق کرنا مقصود ہو مثلاً سامع نابینا ہو اور وہ یوں کہے من ضربنی (مجھے کس نے مارا ہے) آپ جواب میں کہیں ھذا ضربک، تجھ کو اس نے مارا ہے۔ یہاں سوال میں چونکہ مرجع مذکور ہے اس لئے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ھوز ید کہا جاتا لیکن سامع نابینا کا مذاق کرنے کے لئے مقتضی ظاہر سے عدول کیا گیا اور ضمیر کی جگہ اسم ظاہر یعنی اسم اشارہ لایا گیا، یا سامع بینا ہو مگر وہاں مشارالیہ بالکل نہ ہو پس جب ایسی صورت میں بینا آدمی کہے گا **مَن ضربنی** اور تو اس کے جواب میں کہے گا **هٰذا ضربک** تو مشارالیہ

موجود نہ ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر لا کر ہو زید کہا جاتا مگر سامع کا مذاق اڑانے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے یعنی یہ بتلانے کے لئے کہ سامع ایسا کند ذہن ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے مثلاً کسی نے کہا من عالم البلد شہر میں عالم کون ہے، اس کے جواب میں کہا گیا ذالک زید، حالانکہ اس جگہ مرجع مذکور ہونے کی وجہ سے ضمیر لا کر ہو زید کہنا کافی تھا۔ مگر خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ہے اور کبھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ اس وقت لایا جاتا ہے جب کہ سامع کی کمال ذکاوت پر تنبیہ کرنا مقصود ہو یعنی یہ بتلانا مقصود ہو کہ سامع ایسا ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کے مرتبہ میں ہے۔ مثلاً کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد مدرس نے کہا ھذہ عند فلان ظاہرۃ، یہ مسئلہ فلاں کے نزدیک ظاہر ہے پس مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (ھی ظاہرۃ عند فلان) کہا جاتا لیکن سامع کی کمال فطانت پر تنبیہ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کے لئے کہ اس کے نزدیک معقولات بھی محسوس ہی کی طرح ہیں مقتضی ظاہر سے عدول کر کے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جاتا ہے یعنی متکلم اسم اشارہ لا کر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مسند الیہ اگرچہ فی نفسہ ظاہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک محسوس بالبصر ہے۔ مثلاً ایک شخص تقریر مسئلہ کے وقت منکر کے سامنے کہتا ہے ھذہ ظاھرۃ حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ وھی ظاھرۃ کہا جاتا مگر کمال ظہور کے دعویٰ کی وجہ سے اسم اشارہ کی طرف عدول کر کے ھذہ ظاہرۃ کہا گیا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے شعر میں ہے

تعاللتِ کی اشجیٰ ومابکِ علۃ ۔۔۔ تریدینِ قتلی قد ظفرتِ بذلکَ

تعالل بتکلف بیماری ظاہر کرنا، اشجی واحد متکلم بکسر العین (باب سمع) سے ماخوذ ہے جس کے معنی غمگین ہونے کے آتے ہیں شجی بفتح العین (باب ضرب) سے ماخوذ نہیں ہے جس کے معنی آتے ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا۔ شاعر کہتا ہے تو بیمار بن گئی تا کہ میں غم کروں حالانکہ تجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ تیرا مقصود مجھ کو قتل کرنا ہے سو تو اس مقصد میں کامیاب ہوگئی۔ اس جگہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر ظفرتِ بہ کہتا کیونکہ قتل غیر محسوس چیز ہے لہذا اس کے لئے ضمیر کا لانا مناسب تھا لیکن شاعر نے ظہور کمال کا دعویٰ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کے لئے کہ یہ قتل محسوس کی طرح ظاہر ہے۔ ذلک اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے اور بذلک باء کی وجہ سے مجرور ہے نہ کہ مسند الیہ۔

وَاِنْ کانَ المظھَرُ الذی وُضِعَ موْضِعَ المضمرِ غیرَہٗ ای غیرَ اسمِ الاشارۃِ فلزیادۃ التمکُّنِ ای جعل المسندالیہ متمکنا عندالسامعِ نحوُ قل ھو اللّٰہُ احدٌ اللّٰہُ الصَّمَدُ ای الذی یصمَدُ الیہِ ویقْصَدُ فی الحوائجِ من صمَدالیہ اذا قَصَدَ ولم یقل ھو الصمد لزیادۃ التمکن ونظیرہ ای نظیرُ قل ھو اللّٰہِ احدٌ اللّٰہُ الصمدُ فی وضعِ المظھرِ موضعَ المضمرِ لزیادۃِ التمکنِ من غیرِہٖ ای غیرَ بابِ المسندِ الیہِ و بالحق ای بالحکمۃِ المقتضیۃِ للانزالِ انزلناہُ ای القرآنَ وَ بالحقِ نزل حیثُ لم یقل وبہٖ نزلَ او ادخالُ الرَّوْعِ عطفُ علیٰ زیادۃِ التَّمکنِ فی ضمیرِ السَّامعِ وَ تربیۃِ المھابۃِ وَھذَا کالتاکیدِ لادخالِ الرَّوعِ او تقویۃِ داعی المامورِ ومثالھما ای مثالُ التقویۃِ وادْخالُ الرَّوعِ مع التربیۃِ قولُ الخلفاءِ امیرُ المومنینَ یا مرکَ بکذا مکانَ انا امرُکَ۔

ترجمہ: اور اگر وہ اسم ظاہر جس کو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو متمکن کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے قل ھو اللّٰہُ احد اللّٰہُ الصمد یعنی وہ ذات جس کا جملہ حوائج میں ارادہ کیا جائے صمد الیہ سے ہے معنی میں ارادہ کرنا اور زیادتی تمکن کے لئے ہو الصمد نہیں کہا ہے اور زیادتی تمکن کی وجہ سے وضع المظہر موضع المضمر میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر باب

مسندالیہ کے علاوہ سے (یہ آیت ہے) اور ہم نے قرآن کو ایسی حکمت کے ساتھ اتارا ہے جو انزال کی مقتضی ہے اور قرآن حکمت ہی کے ساتھ نازل ہوا ہے چنانچہ وبہ نزل نہیں کہا ہے یا سامع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کے لئے ادخال الروع، زیادہ تمکن پر معطوف ہے اور تربیت المہابہ ادخال الروع کے لئے تاکید کے مانند ہے یا داعی مامور کی تقویت کے لئے اور تقویت تربیت کے ساتھ ادخال الرّوع کی مثال خلفاء کا قول ہے امیر المومنین یأمرک، بکذا انا امرک کی جگہ۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر اگر اسم اشارہ کے علاوہ ہو مثلاً علَم ہو تو اس سے مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں خوب متمکن کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو الصمد کہدیا جاتا کیونکہ مرجع (اللہ) پہلے سے مذکور ہے لیکن مسندالیہ یعنی اللہ کو سامع کے ذہن میں خوب جمانے کے لئے مسندالیہ کو اسم ظاہر یعنی علَم کے ساتھ تعبیر کر کے اللہ الصمد کہا گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مسندالیہ کے علاوہ میں زیادتی تمکن کی خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر رکھنے میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر یہ آیت ہے وبالحق انزلناہ وبالحق نزل ہم نے قرآن پاک کو حکمتوں کے ساتھ اتارا ہے اور حکمت ہی کے ساتھ وہ اتر بھی گیا ہے۔ اس آیت میں وبہ نزل کہنا مقتضی ظاہر تھا کیونکہ ضمیر کا مرجع (حق) مذکور ہے مگر زیادتی تمکن کے خاطر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لا کر وبالحق نزل کہا گیا ہے اور بالحق باء کی وجہ سے مجرور ہے مسندالیہ نہیں ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی متکلم سامع کے دل میں خوف پیدا کرنے اور اپنی عظمت بڑھانے کے لئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے اور کبھی داعی مامور یعنی آمر کی تقویت کے خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے دونوں کی مثال جیسے کوئی امیر المومنین کہے امیر المومنین یامرک بکذا امیر المومنین تجھ کو اسکا حکم دیتا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ متکلم انا آمرک کہتا مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے۔

وعليه اىْ علىٰ وضعِ المظهرِ موضع المضمرِ لتقوية داعي المامورِ من غيرِه اىْ من غيرِ بابِ المسند اليهِ فاِذ عزمت فتوكل علىٰ اللهِ حيثُ لم يقل علىَّ لما فى لفظ الله من تقويةِ الداعى الى التوكل عليهِ لدلالتهِ علىٰ ذاتٍ موصوفةٍ بصفاتٍ كاملةٍ من القدرةِ وغيرِها اوِ الاستعطافِ اىْ طَلَبَ العطفِ والرَّحمةِ كقولهِ شعر لهىْ عبدُكَ العاصى اتَاكا مُقِرّاً بالذُّنوبِ وقد دعاكا لم يقل انا العاصى لما فى لفظِ عبدِكَ من التخضُّعِ واستحقاقِ الرَّحمةِ وترقُّبِ الشَّفَقَةِ۔

ترجمہ: اور اس پر یعنی وضع المظہر موضع المضمر داعی مامور کی تقویت کیلئے باب مسندالیہ کے علاوہ سے یہ آیت ہے جب آپ پختہ ارادہ کر لیں تو آپ اللہ پر بھروسہ کریں یہاں علیَّ نہیں کہا کیونکہ لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی تقویت ہے اسکے ایسی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے یا رحمت اور مہربانی طلب کرنے کیلئے جیسے شاعر کا قول ۔ میرے مولیٰ تیرے گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر تیرے در پر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، انا العاصی نہیں کہا کیونکہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت اور امید شفقت ہے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ داعی مامور کی تقویت کے لئے اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ مسندالیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے اس آیت میں فاذا عزمت فتوكل على الله

باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آپ مشورہ اور ظہور رائے کے بعد جب پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کریں، باری تعالیٰ چونکہ خود متکلم ہیں اس لئے مقام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فتوکل علیَّ فرماتے ہیں لیکن لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی جس قدر تقویت ہے ضمیر میں اس قدر

تقویت نہیں ہے اور لفظ اللہ میں یہ تقویت اس لئے ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کے ساتھ متصف ہے۔ اور علی اللہ میں لفظ اللہ مجرور ہے مسندالیہ نہیں ہے اور کبھی رافت ورحمت طلب کرنے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے جیسے

الھی عبدک العاصی اتاک مقربالذنوب و قد دعاک

اے اللہ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، شاعر نے انا العاصی نہیں کہا حالانکہ مقام اسی کا مقتضی تھا کیونکہ لفظ عبد میں عاجزی، استحقاق رحمت اور انتظار شفقت ہے جو اَنا کہنے میں نہیں ہے۔

قال السَّکاکی ھٰذا اعنی نقل الکلام من الحکایة الی الغیبةِ غیرِ مختصٍ بالمسند الیه و لاالنقلُ مطلقاً بھٰذا القدرِ ای بان یکون من الحکایةِ الیٰ الغیبةِ و لایخلو العبارةَ عن تسامحٍ بل کل من المتکلمِ و الخطابِ و الغیبةِ مطلقاً ای سواءٌ کانَ فی المسندالیهِ او غیرہٖ و سواءٌ کانَ کل منھا وارِداً فی الکلامِ او کان مقتضی الظاھر ایرادہٗ یُنقَلَ الیٰ الأخرِ فیصیرُ الاقسامُ ستّةٌ حاصلة من ضربِ الثلاثةِ فی الاثنینِ ولفظُ مطلقاً لیس فی عبارةِ السکاکی لکنه مرادہ بحسب ماعُلم من مذھبهٖ فی الالتفاتِ و بالنظرِ الیٰ الامثلةِ ویسمی ھذا النقلُ عند علماءِ المعانی التفاتاً ما خوذاً من التفاتِ الانسانِ من یمینهٖ الیٰ شمالهٖ وبالعکسِ کقولهٖ ای قولُ امرءِ القیسِ ع تطاولَ لیلکَ خطاب لنفسهٖ التفاتاً و مقتضیٰ الظاھر لیلیٰ بالاثمدِ بفتحِ الھمزةِ وضمِّ المیمِ اسمُ موضعٍ۔

ترجمہ: سکاکی نے کہا ہے کہ یہ یعنی کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف نقل کرنا مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ مطلقاً نقل اس مقدار کے ساتھ بایں طور کہ تکلم سے غیبت کی طرف ہو اور عبارت تسامح سے خالی نہیں ہے بلکہ تکلم، خطاب، غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً یعنی خواہ مسندالیہ میں ہو یا غیر مسندالیہ میں اور برابر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا اس کا لانا مقتضی ظاہر ہو دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ قسمیں حاصل ہوں گی اور سکاکی کی عبارت میں لفظ مطلقاً نہیں ہے لیکن اس کی مراد ہے جو التفات میں اس کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور علماء معانی کے نزدیک اس نقل کا نام التفات ہے جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے جیسے امرءُالقیس کا قول۔ تیری رات لمبی ہوگئی بطریق التفات اپنے نفس کو خطاب ہے اور مقتضی ظاہر لیلی ہے مقام اثمد میں، ہمزہ کے فتح اور میم کے ضمہ کے ساتھ ایک جگہ کا نام ہے۔

تشریح: سابق میں وضع المظہر موضع المضمر کی دو مثالیں ذکر کی گئی ہیں ایک انا آمرک کی جگہ امیر المومنین یامرک اور دوم انا العاصی کی جگہ عبدک العاصی دونوں مثالوں میں انا ضمیر متکلم کا لانا مقتضی ظاہر تھا مگر اس کو چھوڑ کر اسم ظاہر لایا گیا جو غائب کے حکم میں ہے گویا دونوں مثالوں میں کلام کو متکلم سے غیبت کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ کبھی تو مسندالیہ میں ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور کبھی غیر مسندالیہ میں ہوتا ہے جیسے فتوکل علیَّ کی جگہ فتوکل علی اللہ میں ہے کہ یاء متکلم سے اسم ظاہر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے حالانکہ یہ مسندالیہ نہیں ہے بلکہ علی جار کا مجرور ہے اور نہ یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا جائز ہو اور اس کے علاوہ انتقال کی کوئی صورت جائز نہ ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف کی عبارت میں سلب الشی عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ مصنف نے کہا ہے و لاالنقل بھذا القدر

جس کا مطلب یہ ہے کہ نقل کلام من التکلم الی الغیبت اس مقدار یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کے ساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقل

کلام من التکلم الی الغیبت کا خود اس کی ذات سے سلب کیا گیا ہے اور اسی کا نام سلب الشی عن نفسہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دلاالنقل میں نقل سے مطلقا نقل مراد ہے تکلم سے غیبت کی طرف ہو یا اس کے علاوہ کی طرف اور ھذا القدر سے خاص طور پر نقل کلام من التکلم الی الغیبت مراد ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مطلقا نقل کلام اس مقدار یعنی نقل من التکلم الی الغیبت کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سلب الشی عن نفسہ لازم نہیں آئے گا۔

الحاصل تکلم، خطاب، غیبت تینوں طرق میں سے ہر ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا جا سکتا ہے یہ طرق مسندالیہ میں مذکور ہوں یا غیر مسندالیہ میں مذکور ہوں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو اور پھر دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا گیا ہو یا ابتداء ہی خلاف مقتضی ظاہر کے طریقہ پر مذکور ہو یعنی مقتضی ظاہر ایک طریقہ تھا مگر اس کو چھوڑ کر دوسرا طریقہ استعمال کر لیا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلام کے استعمال کے تین طریقے ہیں (۱) تکلم (۲) خطاب (۳) غیبت ان میں سے ہر ایک باقی دو کی طرف منتقل ہو سکتا ہے پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ طرق حاصل ہو جائیں گے۔

(۱) تکلم سے غیبت کی طرف (۲) تکلم سے خطاب کی طرف (۳) خطاب سے تکلم کی طرف (۴) خطاب سے غیبت کی طرف (۵) غیبت سے خطاب کی طرف (۶) غیبت سے تکلم کی طرف۔

شارح کہتے ہیں کہ مطلقاً کی قید اگرچہ سکا کی کے کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن التفات کے سلسلہ میں سکا کی کے مذہب اور ذکر کردہ امثلہ کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً کی قید ملحوظ ہے کیونکہ سکا کی نے مسندالیہ اور غیر مسندالیہ دونوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقل مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مطلق ہے اور سکا کی نے سبقت تعبیر کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر ایک اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا۔ پس مذکورہ چھ قسمیں چونکہ مسندالیہ میں بھی پائی جائیں گی اور غیر مسندالیہ میں بھی اس لئے چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں ہو جائیں گی اور پھر ان بارہ میں سبقتِ تعبیر پائی جائیگی تب بھی التفات ہوگا اور سبقت تعبیر نہیں ہوگی تب بھی التفات ہوگا۔ اس طرح کل چوبیس قسمیں حاصل ہو جائیں گی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علماء معانی کے نزدیک اس طرح کے نقل کلام کا نام التفات ہے اور یہ انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں جانب متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے۔ سکا کی کے مذہب کے مطابق التفات کی مثال امرأالقیس کا یہ شعر ہے۔ تطاول لیلک بالاثمد، اس شعر میں شاعر نے اپنے نفس کو خطاب کیا ہے لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر لیلی کہتا یعنی تکلم کا اسلوب اختیار کرتا مگر اس نے تکلم کا اسلوب چھوڑ کر بطریقِ التفات خلاف مقتضی ظاہر خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے، پورا شعر اس طرح ہے

تطاول لیلک بالاثمد	ونام الخلی ولم ترقد
وبات وباتت لہٗ لیلۃ	کلیلۃ ذی العائر الارمد
وذلک من نبأ جاء نی	وخبرتہ من ابی الاسود

اثمد ہمزہ کے فتحہ اور میم کے ضمہ کے ساتھ ایک مقام کا نام ہے ہمزہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ خلی سے مراد خالی عن الغم اور خالی عن العشق ہے۔ عائر اس رطوبت کو کہتے ہیں جو آنکھوں سے ڈھلکتی ہے۔ ارمد اس شخص کو کہتے ہیں جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو۔ نبأ عظیم الشان خبر کو کہتے ہیں۔ یہ شعر امرأالقیس نے مقام اثمد میں اپنے باپ کے مرنے کی خبر پا کر بطور مرثیہ کہا تھا۔ ترجمہ: اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تجھے نیند نہیں آئی اور تو نے رات گذاری اور رات گذر بھی گئی مگر اس کرب و بے چینی کے ساتھ کہ جس طرح مبتلاء آشوب چشم کی رات گذرتی ہے اور یہ اضطراب اور بیداری اس منحوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک

پہونچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

والمشہورُ انَّ الالتفاتَ ہوَ التعبیرُ عن معنیً بطریقٍ من الطُّرُقِ الثلاثۃِ ای التَّکلُّمِ والخطابِ والغیبۃِ بعدَ التعبیرِ عنہُ ای عن ذالک المعنیٰ **باٰخَرَ** ای بطریقٍ اٰخر من الطرقِ الثلاثۃِ بشرطِ انْ یکونَ التعبیرُ الثانی علی خلافِ ما یقتضیہِ الظَّاہرُ ویترقبہُ السَّامعُ ولابدَّ من ھٰذا القید لیخرج مثل قولنا انا زید انتَ عمروٌ ع نحنُ اللّذون صبَّحوا الصَّباحا. وقولہ تعالیٰ وایاک نستعین واھدنا وانعمتَ فان الالتفاف انما ھو فی ایاکَ نعبد والباقی جارٍ علیٰ اُسلوبہٖ ومن زعمِ ان فی مثل یاَیہا الذینَ اٰمنوا التفاتاً والقیاسُ اٰمَنْتُمْ فقد سہا علیٰ ما یشھدُ بہٖ کتبُ النحوِ۔

ترجمہ: اور مشہور یہ ہے کہ التفات طریق ثلاثہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنی کو اداء کرنا ہے اس معنی کو طرق ثلاثہ میں سے دوسرے طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی مقتضی ظاہر اور انتظارِ سامع کے خلاف ہو اور اس قید کا ہونا ضروری ہے تا کہ ہمارا قول انا زید ، انت عمرو ، نحن اللذون صبحوا الصباحا ، ایاک نستعین ، اھدنا اور انعمت خارج ہو جائیں۔ اس لئے کہ التفات تو ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ یاَیُّہاالذین آمنوا میں التفات ہے حالانکہ قیاس آمنتم ہے تو اس نے کتب نحو کی شہادت کے مطابق بھول کی ہے۔

تشریح: التفات کی تعریف میں مشہور دو قول ہیں ایک سکا کی کا جس کو بیان کیا گیا ہے دوم جمہور کا۔ والمشہور کہکر مصنفؒ نے جمہور ہی کا قول نقل کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو تکلم، خطاب اور غیبت تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد دوسرے طریقہ پر ادا کیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی اور طریقۂ ثانیہ مقتضی ظاہر اور امید مخاطب کے خلاف ہو سکا کی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات کے درمیان فرق یہ ہوا کہ سکا کی کے نزدیک سبقتِ تعبیر شرط نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے۔ یعنی اگر کلام ابتداءً ہی مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا تو وہ سکا کی کے نزدیک التفات ہوگا مگر جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا۔ ولا بد من ھٰذا القید سے شارح نے فرمایا ہے کہ کلام ثانی اور تعبیر ثانی کا مقتضی ظاہر اور امید سامع کے خلاف ہونا ضروری ہے اور مصنفؒ نے اس قید کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ قید اس مقام سے مفہوم ہے اس طور پر کہ اس مقام میں خلاف مقتضی ظاہر کی ہی دو صورتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ اس قید کو ذکر کریں یا نہ کریں بہر صورت یہ قید ملحوظ ہوگی اور اس قید کی وجہ سے کلام کی چند قسمیں التفات ہونے سے خارج ہوں گی۔ مثلاً انا زید میں تکلم سے غیبت کی طرف اور انت عمرو میں خطاب سے غیبت کی طرف کلام کو نقل کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود التفات نہیں ہے اس لئے کہ تعبیر ثانی ایسی ہے جس کا ظاہر بھی تقاضہ کرتا ہے اور سامع بھی اس کا انتظار کرتا ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبتدا اگر ضمیر ہو تو اس کی خبر اسم ظاہر لائی جاتی ہے پس جب متکلم نے انا یا انت کہا تو سامع کو اس بات کی امید ہوگئی کہ اب اس کے بعد اسم ظاہر آئے گا اور جب ایسا ہے تو ضمیر متکلم اور ضمیر خطاب کے بعد اسم ظاہر کا آنا نہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اور نہ ہی سامع کی امید کے خلاف ہوگا۔

اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو التفات کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے ان دونوں مثالوں میں التفات نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ قید کی وجہ سے نحن اللذ ون الخ بھی التفات سے خارج ہو جائے گا۔ اگر چہ اس میں متکلم نے اولاً تو اپنے آپ کو نحن ضمیر متکلم سے تعبیر کیا ہے اور پھر اللذون اسم غائب سے تعبیر کیا ہے اور خارج ہونے کی وجہ یہ ہی ہے کہ نحن ضمیر کے بعد اسم غائب کا آنا مقتضی ظاہر کے مطابق بھی ہے اور سامع کی امید کے مطابق بھی۔ لہٰذا شرطِ التفات نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات سے خارج ہوگا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ ہم وہ ہیں جنھوں نے یوم نخیل میں غارت گری کرتے ہوئے صبح کی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ ایاک نستعین، اھد نا اور انعمت بھی التفات سے خارج ہیں کیونکہ مالک یوم الدین (غائب سے) ایاک نعبد (خطاب) کی طرف عدول کرنے میں تو بلاشبہ التفات ہے لیکن ایاک نستعین

اہدنا اور انعمت چونکہ اپنے سابقہ اسلوب یعنی ایاک نعبد کے اسلوب پر جاری ہیں اس لئے ان میں التفات نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یایہا الذین آمنوا التفات کے قبیل سے ہے کیونکہ الذین منادیٰ ہونے کی وجہ سے خطاب کے اسلوب کے بدل جانے اور تعبیر ثانی کے خلاف مقتضیٰ ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات کے قبیل سے ہوگا۔ مگر شارح فرماتے ہیں کہ نحو کی کتابیں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال باطل ہے اور سہو پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ نحویوں نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ موصول اسم تام نہیں ہوتا بلکہ وہ صلہ سے تام ہوتا ہے پس اگر موصول منادیٰ ہو تو وہ تمام ہونے کے بعد خطاب کے مرتبہ میں ہوگا اور تمام ہونے سے پہلے غیبت کے مرتبہ میں ہوگا پس یایہاالذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ میں یایہا الذین آمنوا چونکہ منادیٰ تام ہے اس لئے یہ خطاب کے مرتبہ میں ہوگا۔ مگر صلہ یعنی آمنوا سے پہلے الذین چونکہ منادی غیر تام ہے اس لئے یہ غائب کے مرتبہ میں ہوگا اور جب الذین غائب کے مرتبہ میں ہے تو اس کے بعد آمنوا بصیغہ غائب سابقہ اسلوب پر جاری ہوگا، اور جب آمنوا سابقہ اسلوب پر جاری ہے تو اس میں کسی طرح کا کوئی التفات نہ ہوگا۔

وَهٰذَا ایْ الالتفاتُ بتفسیرِ الجمهورِ اَخصُّ منهُ بتفسیرِ السَّکاکی لانَّ النَّقْلَ عندهُ اعمُّ من انْ یکونَ قد عُبِّرَ عَنْ معنیً بطریقٍ من الطُّرُقِ ثُمَّ بطریقٍ اٰخرَ او یکونَ مقتضیٰ الظَّاهرِ ان یُعبَّرَ عنه بطریقٍ منها فتُرِکَ وعُدِلَ عنها الیٰ طریقٍ اٰخرَ فیتحققُ الالتفاتُ عنده بتعبیرٍ واحدٍ فکلُّ التفاتٍ عندهم التفاتٌ عنده من غیرِ عکسٍ کما فی تطاوُلَ لیلُکَ۔

ترجمہ: اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے ساتھ تفسیر سکاکی کے ساتھ التفات سے خاص ہے اس لئے کہ سکاکی کے نزدیک نقل کلام اس سے عام ہے کہ معنیٰ کو طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو پھر دوسرے طریقہ سے تعبیر کیا گیا ہو یا مقتضیٰ ظاہر یہ ہو کہ اس کو ان طرق میں سے ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے دوسرے طریقہ کی طرف عدول کیا گیا پس سکاکی کے نزدیک ایک ہی تعبیر سے التفات متحقق ہو جائے گا پس ہر وہ جو جمہور کے نزدیک التفات ہے سکاکی کے نزدیک بھی التفات ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ تطاول لیلک میں ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے سکاکی اور جمہور کے بیان کردہ تعریفِ التفات میں نسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اس طور پر کہ جمہور نے التفات کی جو تعریف کی ہے وہ خاص مطلق ہے اور سکاکی نے جو تعریف کی ہے وہ عام مطلق ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات کے لئے سبقتِ تعبیر شرط نہیں ہے بلکہ یہ بات عام ہے کہ ایک معنیٰ کو پہلے ایک اسلوب اور ایک طریقہ سے ادا کیا گیا ہو اور پھر دوسرے طریقہ پر ادا کیا گیا ہو یا ابتداءً ہی مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کلام کیا گیا ہو اور جمہور کے نزدیک سبقتِ تعبیر شرط ہے، یعنی جمہور کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ پہلے ایک اسلوب اختیار کیا گیا ہو اور پھر اسکو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اگر ابتداءً ہی کوئی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا جیسا کہ تطاول لیلک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے لیکن جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

الحاصل جہاں جمہور کے نزدیک التفات ہوگا وہاں سکاکی کے نزدیک تو ضروری التفات ہوگا لیکن جہاں سکاکی کے نزدیک التفات ہوگا وہاں جمہور کے نزدیک التفات کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ تطاول لیلک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے مگر جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

مثالُ الالتفاتِ من التکلمِ الی الخطابِ ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیهِ ترجعونَ وَ مقتضی الظاهر

ارجع والتحقیق ان المرادَ مالکم لا تعبدونَ لکن لمّا عبَّر عنهم بطریقِ التکلمِ کانَ مقتضیٰ الظاهر السَّوقِ اجراءَ باقی الکلامِ علیٰ ذلکَ الطَّریقِ فعدِلَ عنهُ الیٰ طریقِ الخطابِ فیکونُ التفاتاً علیٰ المذهبین ومثالُ الالتفاتِ منَ التکلمِ الیٰ الغیبةِ اِنّا اعطینکَ الکوثر فصلِّ لربکِ وانحر ومقتضی الظّاهرِ لناَ۔

ترجمہ: تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال وما لی لا اعبدالذی فطرنی والیہ ترجعون ہے اور مقتضی ظاہر ارجع ہے اور بالتحقیق مراد یہ ہے کہ تم کو کیا ہوا کہ تم عبادت نہیں کرتے لیکن جب اس کو بطریق تکلم تعبیر کیا گیا ہو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام کو اسی طریقہ پر لایا جاتا مگر اس سے خطاب کی طرف عدول کیا گیا پس یہ دونوں مذہب پر التفات ہوگا۔ اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر اور مقتضی ظاہر لنا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے التفات کی مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال حبیب نجار کا یہ قول ہے وما لی لا اعبدالذی فطرنی والیہ ترجعون حبیب نجار نے اپنی کافر قوم کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اپنے خالق کی عبادت نہیں کرتے حالانکہ تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے، اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے متکلم کا صیغہ (اعبد) ذکر کیا گیا اور پھر اس کو چھوڑ کر خطاب کا صیغہ (ترجعون) ذکر کیا گیا حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ واحد متکلم کے صیغہ کے ساتھ ارجع کہا جاتا، پس متکلم سے خطاب کی طرف یہ عدول سکاکی اور جمہور دونوں کے مذہب پر التفات ہے، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال یہ آیت ہے انا اعطیناک الکوثر فصل لربک وانحر اس طور پر کہ حق جل مجدہ نے پہلے تو اپنے آپ کو متکلم کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا اور کہا انا اعطینا اور پھر خلاف مقتضی ظاہر اس اسلوب کو چھوڑ کر ربّک اسم ظاہر یعنی غائب کے ساتھ تعبیر فرمایا کیونکہ ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ لربک کے بجائے لنا کہا جاتا۔

ومثالُ الالتفاتِ مِنَ الخطابِ الی التکلمِ قولُ الشاعرِ شعر طعابکَ قلبٌ ای ذهبَ بکِ فی الحسانِ طروبٌ ومعنیٰ طروبٍ فی الحسانِ انّہ له طرباً فی طلبِ الحسان ونشاط فی مراودتها بعید الشباب تصغیرُ بعدِ للقربِ ای حینَ ولیَّ الشبابِ وکادَ ینصرمُ عصرَ ظرفٌ مضافٌ الیٰ الجملةِ الفعلیّةِ اعنی قوله حانَ ای قربَ مشیبٌ یکلفنی لیلیٰ فیهِ التفاتٌ من الخطابِ فی بکِ الیٰ التکلمِ ومقتضی الظّاهرِ یکلفکَ وفاعل یکلفنی ضمیر للقلبِ ولیلیٰ مفعوله الثانی والمعنیٰ یطالبی القلب بوصلِ لیلیٰ ورُوِیَ یکلفنی بالتاءِ الفوقانیةِ علیٰ انه مسند الیٰ لیلیٰ والمفعول الثانی محذوف ای شدائدَ فراقها او علیٰ انه خطابٌ للقلبِ فیکون التفاتاً آخرَ من الغیبةِ الیٰ الخطابِ وقد شطَّ ایُ بعدَ ولیُهَا ایُ قربها وعادت عوادٍ بیننا وخطوبٌ قال المرزوقی عادت یجوز ان یکون فاعلتُ من المعاداةِ کانَّ الصوارفَ والخطوبَ صارت تعادیهِ ویجوز ان یکونَ من عاد یعود ای عادت عوادٍ وعوائقٍ کانت یحول بیننا الیٰ ما کانت علیهِ قبلُ۔

ترجمہ: اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال شاعر کا قول ہے اے نفس تجھے ایسے قلب نے ہلاک کر دیا جو حسین عورتوں کی طلب میں خوش وخرم ہے اور طروب فی الحسان کے معنی یہ ہیں کہ اس لئے حسین عورتوں کی طلب میں خوشی اور ان سے دل بہلانے میں نشاط ہے شباب ختم ہونے کے کچھ بعد، بُعید بعد کی تصغیر ہے قرب کیلئے جس وقت کہ شباب پیچھے ہو گیا اور ختم ہونے لگا، عصر ظرف، جملہ فعلیہ کی طرف مضاف ہے یعنی اس کے قول حان بمعنی قرب کی طرف، یعنی بوڑھاپے کے قریب وہ قلب مجھے لیلٰی کے بارے میں تکلیف دیتا ہے اس میں اس خطاب سے جو بک میں ہے تکلم کی طرف التفات ہے اور مقتضی ظاہر یکلفک کا ہے اور یکلفنی کا فاعل وہ ضمیر ہے جو

قلب کی طرف راجع ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور معنیٰ ہیں کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کرتا ہے اور تاء فوقانیہ کیساتھ تکلفنی روایت کیا گیا ہے اس بناء پر کہ یہ لیلیٰ کی طرف مسند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی اسکی جدائی کے مصائب یا اس بناء پر کہ یہ قلب کیلئے خطاب ہے لہذا دوسرا التفات ہوگا غیبت سے خطاب کی طرف اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد اور موانع لوٹ آئے ہیں مرزوقی نے کہا عادت معادات سے فاعلت کے وزن پر بھی ہوسکتا ہے گویا شدائد اور مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے اور عاد یعود سے بھی ہوسکتا ہے یعنی شدائد اور موانع ہمارے درمیان اس حالت کی طرف لوٹ آئے ہیں جس حالت پر وہ پہلے تھے۔

تشریح: اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال عقلمہ بن عبدہ عجلی کا وہ شعر ہے جس میں اس نے حارث بن جبلہ غسانی کی مدح کی ہے۔

طحابک قلب فی الحسان طروب ۔۔۔ بعید الشباب عصر حان مشیب
یکلفنی لیلیٰ وقد شط ولیھا ۔۔۔ وعادت عواد بیننا خطوب

طحا یطحاء لے جانا کاف خطاب سے نفس کو خطاب کیا گیا ہے، قلب اس کا فاعل ہے۔ حسان حسین عورتیں، طروب قلب کی صفت ہے اور فی الحسان طروب کے متعلق ہے، طروب اس خفت کو کہا جاتا ہے جو انسان کو شدت سرور یا شدتِ حزن کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، بقول تفتازانی طروب فی الحسان کے معنی ہیں کہ قلب کیلئے حسین عورتوں کی طلب اور ان کو بہلانے پھسلانے میں خوشی اور نشاط ہے۔ بُعید بعد کی تصغیر ہے جو تھوڑے سے بعد پر دلالت کرتا ہے، عصر ظرف ہے اور جملہ فعلیہ یعنی حان کی طرف مضاف ہے مشیب بڑھاپا، شط، دور ہوا، ولیھا، ایام قرب عواد، حوادث، خطوب، امور عظیم بقول امام مرزوق، عادت یا معادات سے ہے دشمنی کرنا یا عود سے ہے رجوع کرنا، شعر کا ترجمہ یہ ہے اے جان من جوانی کے کچھ ہی بعد مست کردینے والا دل تجھ کو حسین عورتوں میں لے گیا جس وقت کہ بڑھاپا قریب ہوگیا وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے حالانکہ لیلیٰ کے قرب کا زمانہ بہت دور ہو چکا اور ہمارے درمیان حوادث اور موانع عود کر آئے۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ اس شعر میں خطاب سے تکلم کی طرف التفات اس طرح ہے کہ شاعر نے بک میں خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر یکلفنی میں یاء متکلم لاکر خلاف مقتضی ظاہر تکلم کا اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ مقتضی ظاہر یکلفک ہے، یکلفنی کا فاعل قلب ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول یاء متکلم ہے اور مطلب یہ ہے کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کررہا ہے، بعض لوگوں نے اس کو تاء کے ساتھ تکلفنی پڑھا ہے اس صورت میں لیلیٰ اس کا فاعل ہوگا اور مفعول ثانی شدائد محذوف ہوگا اور اس صورت میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تکلفنی میں قلب کو خطاب ہو اور لیلیٰ مفعول ثانی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ، اے قلب تو مجھ کو لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے اس صورت میں دوسرا التفات ہوگا یعنی غیبت سے خطاب کی طرف اس طور پر کہ شروع میں قلب اسم ظاہر لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر تکلفنی میں قلب کے لئے تاء خطاب لاکر دوسرا اسلوب اختیار کیا ہے۔

ومثال الالتفات منَ الخطاب الیٰ الغیبۃِ قولہ تعالیٰ حتیٰ اِذا کنتم فی الفلکِ وجرینِ بھِمْ والقیاس بکم ومثال الالتفات منَ الغیبۃِ الی التکلّمِ قولہٗ تعالیٰ واللّٰہُ الذی ارْسلَ الرّیاحَ فتثیرُ سحاباً فسُقْناہُ ومقتضی الظّاھر ساقہٗ ای ساقَ اللّٰہُ تعالیٰ ذٰلکَ السَّحابَ وَاَجراہُ اِلیٰ بلَدٍ میتٍ ومثالُ الالتفاتِ من الغیبۃِ اِلیٰ الخطابِ قولہٗ تعالیٰ مالکِ یومِ الدین ایّاکَ نعبُدُ ومقتضیَ الظاھرِ اِیّاہٗ۔

ترجمہ: اور خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول حتی اذا کنتم فی الفلک وجرینَ بھم ہے حالانکہ قیاس بکم ہے، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول واللّٰہ الذی ارسلَ الریاح فتثیرُ سحابا فسقناہ

ہے اور مقتضی ظاہ ساقہ ہے یعنی اللہ نے اس بادل کو ہنکایا اور اس کو مردہ شہر کی طرف لے گیا اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول مالک یام الدین ایاک نعبد ہے حالانکہ مقتضی ظاہر ایاہ ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول حتی اذا کنتم پیش کیا ہے کیونکہ اس آیت میں اولاً تو کنتم کہکر خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اور پھر بھم کہکر یعنی ضمیر غائب لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے حالانکہ قیاس اور ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ ضمیر خطاب لاکر بکم کہا جاتا، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال میں یہ آیت واللہ الذی ارسل پیش کی ہے۔ اس طور پر کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اولاً تو اپنے آپ کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کیا ہے جو غائب کے حکم میں ہے اور پھر سقناہ میں ضمیر متکلم کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہ یہ تھا کہ ساقہ اللہ کہا جاتا اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال میں آیت مالک یوم الدین پیش کی ہے اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے تو باری تعالیٰ کو اسم ظاہر (مالک یوم الدین) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ایاک نعبد میں خطاب کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ایاک کے بجائے ایاہ کہا جاتا۔

ووَجْهُهُ اَیْ وجهُ حُسْنِ الالتفاتِ اَنَّ الكلامَ اِذا نقِلَ من اُسْلوبٍ اِلیٰ اسلوبٍ كان ذٰلك الكلامُ الحسنَ تطْرِيَةً اىْ تجْدِيداً اوْ اِحْداثاً من طريتُ الثوبَ لنشاطِ السامعِ وكان اكثر ايقاظاً للاصغاءِ اليه اىْ الىٰ ذٰلك الكلامِ لانَّ لكلِ جديدٍ لذّةً وهٰذا وجهُ حسنِ الالتفاتِ علىٰ الاطلاقِ۔

ترجمہ: اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف نقل کیا جائے گا تو یہ کلام جدت کے اعتبار سے اچھا ہوگا تطریۃ طریت الثوب سے ماخوذ ہے سامع کی نشاط کے لئے اور اس کلام کی طرف متوجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ تنبیہ کرنے والا ہے اس لئے کہ ہر جدید چیز کے لئے لذت ہوتی ہے اور حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے۔

تشریح: شارح نے وجہ کے بعد حسن کا لفظ مقدر مان کر بتا دیا ہے کہ التفات حسن ہے اور اس کے حُسن کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل کیا جائے گا تو اس کلام میں جدت اور نیا پن پیدا ہوگا اور جدت کی وجہ سے وہ کلام عمدہ ہوگا اور عمدہ ہونے کی وجہ سے سامع کے اندر نشاط پیدا ہوگا۔

حاصل یہ کہ سامع کے اندر نشاط پیدا کرنے کے لئے کلام کے اندر التفات کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ التفات کی صورت میں سامع اس کلام کو سننے کی طرف زیادہ متوجہ ہوگا کیونکہ ہر جدید چیز لذیذ ہوتی ہے اور ہر لذیذ چیز سننے کی طرف آدمی متوجہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے ہر التفات میں متحقق ہو جائے گی۔

وقد تختصُّ مواقعهُ بلطائفَ غيرِ هٰذاالوجهِ العامِّ كما في سُوْرَةِ الفاتحةِ فانَّ العبدَ اِذا ذكر الحقيقَ بالحمدِ عن قلب حاضرٍ يجدُ ذٰلكَ العبدُ من نفسِه مُحَرِّكاً للاقبال عليهِ اىْ علىٰ ذٰلكَ الحقيقِ بالحمدِ كماُاجرِیَ عليهِ صفةٌ من تلكَ الصفات العظام قوِیَ ذٰلكَ المحرِكُ ان يؤُلَ الامرُ اِلیٰ خاتمتها اىْ خاتمةِ تلكَ الصفاتِ يعنى مالكِ يوم الدينِ المفيدَةِ انه اىْ ذٰلكَ الحقيقُ بالحمدِ مالكُ الامرِ كلهٖ في يوم الجزاءِ لانه اُضيفَ مالكُ الىٰ يومِ الدين علىٰ طريق الاتساعِ والمعنىٰ علىٰ الظرفيةِ اى مالكُ في يوم الدينِ والمفعولُ محذوف دلالةً علىٰ التعميمِ فحينئذٍ يوجِبُ ذٰلكَ المحرِكُ لتناهيهِ في القوةِ الاقبال عليهِ اىْ اقبالَ العبدِ علىٰ ذٰلكَ الحقيقِ بالحمدِ والخطابَ بتخصيصهٖ بغايةِ الخضوعِ والاستعانةِ في المهمّاتِ فالباءُ في بتخصيصهٖ متعلق بالخطابِ يقالُ خاطبته بالعداء اذا دعوتُ لهُ مواجهة وغاية الخضوعِ هو معنىٰ العبارةِ وعموم المهماتِ مستفادٌ من

حذفِ مفعولِ نستعینُ و التخصیصُ مستفادٌ من تقدیم المفعولِ فاللطیفة المختصُّ بها موقعُ ھٰذا الالتفاتِ ھِیَ انَّ فیہِ تنبیھاً علیٰ انَّ العبدَ اِذا اَخذ فی القرَاءَ ۃِ یجبُ ان یکون قرائتہ علیٰ وجہٍ یجدُ من نفسہ ذٰلک المحرک المذکورَ۔

ترجمہ: اور کبھی التفات کے مواقع اس کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مختص ہوتے ہیں جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں اس لئے کہ بندہ مستحق حمد کو جب قلب حاضر سے یاد کریگا تو وہ بندہ اپنے دل میں اس مستحقِ حمد کی طرف متوجہ ہونے کا ایک محرّک پائے گا اور جب جب اس مستحق حمد پر ان بڑی بڑی صفات میں سے ایک ایک صفت ذکر کرے گا تو وہ محرک قوی ہوتا چلا جائے گا یہاں تک کہ معاملہ ان صفات کے خاتمہ یعنی مالک یوم الدین تک منتہی ہو جائے گا، جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے کیونکہ مالک کی یوم دین کی طرف بطریق مجاز اضافت کی گئی ہے اور معنی ظرفیت پر ہیں یوم جزاء میں مالک ہے اور تعمیم پر دلالت کرنے کی وجہ سے مفعول محذوف ہے پس اس وقت یہ محرک انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے اس مستحق حمد پر بندے کے متوجہ کرنے کو واجب کرے گا اور غایت درجہ خشوع خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے لئے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا۔ پس بتخصیصہ میں باء خطاب کے ساتھ متعلق ہے بولا جاتا ہے خاطبتہ، بالدعاء جب تو اس کو مشافہۃً پکارے اور غایب خضوع ہی عبادت کے معنی ہیں اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے حذف سے مستفاد ہے اور تخصیص مفعول کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ پس وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اس کی قرأت کا ایسے طریقہ پر ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں اس محرک مذکور کو محسوس کرے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حسن التفات کی جو عام وجہ بیان کی گئی ہے التفات کے بعض مواقع پر اس وجہ عام کے علاوہ بھی لطائف یعنی محاسن اور دقائق پائے جاتے ہیں یعنی ان بعض مواقع میں جن میں التفات پایا جاتا ہے کبھی لطیفہ سابقہ کے علاوہ دوسرے لطیفہ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں التفات ہے کہ مالک یوم الدین تک غائب کے صیغے ہیں اور پھر اس کے بعد خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اس التفات کی ایک وجہ تو یہ ہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اس کے علاوہ سورۃ فاتحہ میں ایک نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے الحمدللہ کہا اور حضور قلب کے ساتھ مستحق حمد کا ذکر کیا تو یہ بندہ اپنے دل میں ایک ایسا محرک محسوس کرے گا جو اس کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے پر ابھارے گا ۔پھر جب یہ بندہ رب العالمین، الرحمٰن الرحیم جیسی بڑی بڑی صفات ذکر کرے گا تو یہ محرک اور زیادہ قوی ہوگا حتی کہ جب یہ بندہ اس مالک یوم الدین تک پہونچے گا جو اس بات کا فائدہ دے گا کہ یہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے تو اس وقت یہ محرک چونکہ انتہائی قوی ہوگیا اس لئے بندے کو اس مستحقِ حمد کی طرف متوجہ کرنے کو واجب کرے گا یعنی اس پر دلالت کرے گا کہ مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونا واجب اور لازم ہے اور یہ محرک اس بات کو واجب کرے گا کہ بندہ اپنی تمام مہمات میں استعانت کے سلسلہ میں انتہائی خشوع اور خضوع کے ساتھ اس مستحقِ حمد کو مخاطب بنائے اس کے علاوہ کو مخاطب نہ بنائے۔

شارح کہتے ہیں کہ مالک یوم الدین میں مالک کی یوم الدین کی طرف اضافت مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں یوم الدین ظرف ہے اور معنی ہیں مالک فی یوم الدین، اور بتخصیصہ کا باء خطاب سے متعلق ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ غایت خضوع ہی عبادت کی حقیقت ہے اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے محذوف ہونے سے مستفاد ہے اور ایاک یعنی مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ سے تخصیص مستفاد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ لطیفہ جس کیساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے یہ ہے کہ اس التفات میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اپنے اندر اس محرک کو محسوس کرے۔

ولما انجرَّ الکلام اِلیٰ خلافِ مقتضی الظاھرِ اوردعدۃ اقسامٍ منہ و ان لم یکن من مباحثِ المسندِ الیہ فقال

ومن خلافِ المقتضی اىْ مقتضى الظاهرِ تلقى المخاطبَ اضافةُ المصدرِ الى المفعولِ اى تلقى المتكلمِ المخاطبَ بغير ما يترقّبهُ المخاطبُ والباء فی بغیر للتعدیةِ وفی بحملِ کلامهٖ للسببیةِ ای انما تلقّاهُ بغیر ما یترقبه بسببِ انه حمل کلامهُ ای الکلامُ الصادرِ عن المخاطبِ علیٰ خلافِ مرادِهٖ اىْ مرادِ المخاطبِ وانما حملَ کلامهُ علی خلافِ مرادہٖ تنبیھا للمخاطبِ علیٰ انه اىْ ذلکَ الغیرُ ھو الاولیٰ بالقصدِ والارادةِ کقول القبعثریٰ للحجاج وقد قال الحجّاجُ لهٗ اىْ للقبعثری حالَ کون الحجاجِ متوعّدا ایاہُ لاحْمِلَنَّکَ علی الادھمِ یعنی القیدَ ھذ مقولُ قولِ الحجاجِ مثلَ الامیرِ یحملُ علیٰ الادھم والاشھبِ ھٰذا مقول قولِ القبعثری فابرز وعیدَ الحجاجِ فی معْرِضِ الوعْدِ وتلقّاہ بغیرِ ما یترقّبُ بانْ حملَ الادھم فی کلامهٖ علیٰ الفرسِ الادھمِ اىْ الذین غلبَ سوادُہٗ حتی ذھب البیاضُ وضَمَّ الیهِ الاشھب ای الذی غلبَ بیاضه ومرادالحجاج انما ھو القید تنبیهَ علی ان الحم علی الفرسِ الادھمِ ھو الاولیٰ بانْ یقصِدَہُ الامیرُ ای من کانَ مثل الامیرِ فی السُّلطانِ اىْ الغلبةِ وبسْطَةِ الیدِ ای الکرمِ والمالِ والنعةِ فجدیرٌ بانْ یصمدَ اىْ یعطی من اصفده لا ان یصْفدَ اىْ یقیّدہٗ من صفدہٗ۔

ترجمہ: اور جب کلام خلاف مقتضی ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنف اس کی چند قسمیں اور لائے اگر چہ وہ مباحث مسندالیہ سے نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور خلاف مقتضی ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے (یہ) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے اس چیز کے علاوہ کو جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے اور بغیر میں باءتعدیہ کے لئے ہے اور بحملِ کلامه میں باءسبقت کے لئے ہے یعنی متکلم نے مخاطب کے سامنے اس چیز کے علاوہ کو پیش کیا ہے جس کا مخاطب منتظر ہے اس سبب سے کہ متکلم نے اس کے کلام کو یعنی اس کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کیا ہے اور اس کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر اس لئے کہ محمول کیا ہے تا کہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ وہ غیر، قصد اور ارادہ کے زیادہ لائق ہے جیسے حجاج سے قبعثری کا قول اس حال میں یہ حجاج نے قبعثری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا میں تجھ کو ادہم یعنی قید پر سوار کروں گا یہ حجاج کے قول کا مقولہ ہے امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے یہ قبعثری کا مقولہ ہے پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کیا اور اس کے انتظار کے خلاف مواجہت کی اس سبب سے کہ اس کے کلام میں لفظ ادہم کو فرس ادہم پر محمول کیا ہے یعنی وہ گھوڑا جس کی سیاہی اتنی غائب ہو کہ سفیدی ختم ہو جائے اور قبعثری نے ادہم کے ساتھ اشہب کو ملا لیا اشہب وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو حالانکہ حجاج کی مراد بیڑی تھی۔ پس قبعثری نے اس بات پر تنبیہ کی کہ فرس ادہم پر محمول کرنا اولیٰ ہے بایں طور کہ امیر اس کا ارادہ کرے یعنی جو شخص غلبہ، سخاوت، مال اور نعمت میں امیر کی طرح ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ وہ عطاء کرے یُصْفِد اصفد سے ہے بمعنی عطا کرنا یہ کہ وہ قید کرے یصفد، صفدہٗ سے ہے بمعنی قید کرنا۔

تشریح: شارحؒ نے فرمایا ہے کہ مصنفؒ کا کلام مسندالیہ کے ان حالات میں تھا جو حالات مقتضی ظاہر کے مطابق ہوں لیکن ذکر مسندالیہ کے ان حالات تک پہونچ گیا جو حالات مقتضی ظاہر کے خلاف ہیں چنانچہ مصنف نے مسندالیہ میں مقتضی ظاہر کے خلاف کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں یہاں سے مصنفؒ نے خلاف مقتضی ظاہر کی ایسی چند صورتیں ذکر کی ہیں جن کا تعلق مسندالیہ کے مباحث سے نہیں ہے، منجملہ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے سامنے اس کے انتظار اور امید کے برخلاف بات پیش کرے اور متکلم مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرے اور مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرے کہ تو نے اپنے کلام سے جو مراد لیا ہے وہ تیری شایان شان نہیں ہے بلکہ تیری شایان شان وہ ہے جس پر میں نے تیرے کلام کو محمول کیا ہے جیسا کہ حجاج بن یوسف نے قبعثری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا لاحملنک علی الادھم اور حجاج نے ادہم سے مراد قید اور بیڑی لی یعنی میں تجھ کو بیڑی پر سوال کروں گا یعنی تیرے پیروں میں بیڑیاں

ڈلوادوں گا تو اس کے جواب میں قبعثری نے کہا مثل الامیر یحمل علی الادھم و الاشھب اور قبعثری نے حجاج کی مراد کے برخلاف ادہم سے کالا گھوڑا مراد لیا اور اس کے ساتھ اشہب بھی ملا دیا یعنی سفید گھوڑا، پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدہ کی صورت میں پیش کیا اور اس کے انتظار اور امید کے برخلاف یہ کہا کہ امیر تو ادہم اور اشہب گھوڑے ہی پر سوال کرتا ہے یعنی امراء جو صاحب سلطنت اور صاحب سخاوت اور مال ونعمت کے مالک ہوتے ہیں ان کے لائق یہ ہی ہے کہ داد و دہش کریں نہ یہ کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں ڈلوائیں۔

شارح نے متن کی تشریح میں فرمایا ہے کہ تلقی المخاطب میں مخاطب تلقی مصدر کا مفعول ہے اور یہ اضافت مصدر الی المفعول کے قبیل سے ہے اور فاعل المتکلم ہے اور بحمل کلامه میں باء سببیہ ہے۔

ادہم وہ گھوڑا ہے جس میں سیاہی کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس کی سفیدی ختم ہو جائے اور اشہب وہ گھوڑا ہے جس میں سفیدی غالب ہو۔
یُصفِد ماخوذ از اصفد باب افعال عطاء کرنا اور یَصفد ماخوذ از صفدہ باب ضرب، بیڑی ڈالنا۔

(فوائد) دسوقی میں حجاج اور قبعثری کے اس واقعہ کی تفصیل اس طرح مذکور ہے، قبعثری رؤساء عرب اور فصحاء عرب میں سے تھا اور اس کا تعلق خوارج سے تھا۔ ایک مرتبہ یہ چند دوستوں کے ساتھ انگور کے باغ میں بیٹھا تھا۔ لوگوں نے حجاج کا ذکر کیا تو اس نے کہا اللھم سوّد وجھه و اقطع عنقه و اسقنی من دمه یہ خبر حجاج کو پہنچ گئی حجاج نے اس سے کہا یہ بات تو نے کہی ہے اس نے کہا ہاں لیکن میری مراد اس سے آپ نہیں ہیں بلکہ سبز انگور ہے یعنی میں نے یہ کہا کہ اے اللہ انگور کو کالا کر دے یعنی پکا دے اور پھر اس کو توڑ دے اور پھر اس کے شیرے سے مجھ کو سیراب کر دے۔ مگر اس جواب سے حجاج مطمئن نہیں ہوا چنانچہ اس نے کہا لاحملنک علی الادھم، قبعثری نے حجاج کی مراد کے خلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب حجاج نے اس سے کہا ویلک انه لحدید تو برباد ہو ادہم سے میری مراد حدید لوہا یعنی بیڑی ہے لیکن قبعثری نے اس کو بھی حجاج کے خلاف مقصد پر محمول کرتے ہوئے کہا ان یکونَ الحدید خیر من ان یکون بلیدا حدید یعنی تیز رفتار ہونا بلید ہونے سے بہتر ہے یہ سن کر حجاج نے اپنے ملازمین سے کہا اس کو اٹھاؤ چنانچہ انہوں نے قبعثری کو اٹھا لیا قبعثری نے کہا سبحان الذی سخرلنا ھذا وما کنا له مقرنین یہ سن کر حجاج نے کہا اس کو زمین پر ڈالدو چنانچہ انہوں نے ڈالدیا قبعثری نے کہا منھا خلقناکم وفیھا نعیدکم حجاج قبعثری کی حاضر جوابی سے اس قدر متاثر ہوا کہ حجاج نے اس کو انعام دیا اور خلعت سے نوازا۔

اَو السّائلِ عطفٌ علی المخاطبِ ای تلقی السائلِ بغیرِ ما یتطلّبُ بتنزیلِ سوالهٖ منزلةَ غیرِه ای غیرِ ذٰلکَ السوالِ تنبیهاً للسّائلِ علیٰ انهٗ ای ذٰلکَ الغیرَ الاولیٰ بحالهٖ اور المهمَّ کقولهٖ تعالیٰ یسئلونک عنِ الاهلةِ قل هی مواقیتُ للنّاسِ والحجّ سالوا عن سببِ اختلافِ القمرِ فی زیادةِ النُّورِ ونُقصانهٖ فاجیبوا ببیانِ الغراضِ من هذا الاختلافِ وهوَ انَّ الاهلةَ بحسبِ ذٰلکَ الاختلافِ معالمُ یُوَقِّفُ بها النّاسُ اُمورَهم من المزارعِ والمتاجرِ ومحالِ الدُّیونِ والصّومِ وغیرِ ذٰلک ومعالم الحجّ یُعْرَفُ بها وقْتُهٗ وذٰلکَ للتنبیهِ علیٰ انَّ الاولیٰ والالیقُ بحالهم ان یسئلوا عن ذٰلکَ ولایسئالوا عن السّببِ لانهم لیسوا ممّن یطّلعونَ بسهولةٍ علیٰ دقائقِ علمِ الهیئةِ ولایتعلق لهم به غرضٌ کقولهٖ تعالیٰ یسئلونک ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیرٍ فللوالدین والاقربینَ والیتامیٰ والمساکینَ وابنِ السَّبیلِ سألوا عن بیانِ ما ینفقونَ فاجیبوا ببیانِ المصارفِ تنبیهاً علیٰ انَّ المُهِمَّ هُوَ السُّوالُ عنها لانَّ النَّفَقَةَ لایُعتَدُّ بها اِلا انْ یقعَ موقعها۔

ترجمہ: اور السائل کا عطف مخاطب پر ہے یعنی سائل کے سامنے اس کے علاوہ کو پیش کرنا جس کو وہ طلب کرتا ہے اس کے سوال کو اس

سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر سائل کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ یہ غیر ہی اس کے حال کے مناسب یا ضروری ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے لوگ چاندوں کی تحقیق کرتے ہیں آپ فرما دیجئے وہ لوگوں کے لئے وقت ہیں اور حج کے لئے صحابہ نے نور کی کمی زیادتی کے سلسلہ میں چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا پس ان کو اس اختلاف کے فائدے کو بیان کرنے کے ساتھ جواب دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعہ سے اپنے امور یعنی کھیتی، تجارت، دیون کی ادائیگی، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم کرتے ہیں اور یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ سائلین کے لئے اولیٰ اور انسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کے بارے میں سوال کریں اور سبب کے بارے میں سوال نہ کریں اس لئے کہ وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جو علم ہیئت کی باریکیوں پر آسانی سے مطلع ہو سکیں اور نہ ان کی اس کے ساتھ کوئی غرض متعلق ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں آپ فرما دیجئے کہ تم جو کچھ مال خرچ کرو تو وہ ماں باپ، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے لئے ہے، صحابہ نے خرچ کی مقدار دریافت کی تو ان کو مصارف کے بیان کے ساتھ جواب دیا گیا، اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے اسی کے بارے میں سوال کرنا اہم تھا، کیونکہ خرچ معتبر نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اپنے مصارف میں واقع ہو۔

تشریح: غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت تو تلقی مخاطب ہے جس کا بیان گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا گیا اور ایک صورت تلقی السائل ہے جس کو یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تلقی مخاطب اور تلقی السائل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تلقی السائل سوال پر مبنی ہوتا ہے اور تلقی مخاطب سوال پر مبنی نہیں ہوتا۔ تلقی السائل کا حاصل یہ ہے کہ سائل جس چیز کے بارے میں اور تلقی کرنا چاہتا ہے مجیب اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سوال سے متعلق جواب نہیں دیتا بلکہ اس کے علاوہ دوسری بات جواب میں ذکر کرتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں جواب سوال کے مطابق نہیں ہوگا حالانکہ جواب کا سوال کے مطابق ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سوال کی دو قسمیں ہیں (۱) جدلی (۲) تعلیمی، سوال جدلی کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ جواب اس کے مطابق ہو لیکن سوال تعلیمی کے لئے جواب کا مطابق ہونا ضروری نہیں ہے یعنی سوال تعلیمی میں مجیب جواب میں سائل کے سوال کی رعایت نہیں کرتا بلکہ اس کے حال کی رعایت کرتا ہے جیسے طبیب کا علاج مریض کے حال پر مبنی ہوتا ہے اس کے سوال پر مبنی نہیں ہوتا لہذا طبیب کا علاج مریض کے سوال کے مخالف ہو سکتا ہے پس اگلی مثالوں میں سوال عن الاھلۃ اور سوال عن النفقۃ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال عن الاھلۃ اور سوال عن النفقۃ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال کرنے والے مسلمان ہیں اور جس سے سوال کیا گیا وہ نبی ہے اور نبی اپنی امت کیلئے حکیم اور طبیب کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا جواب سائل کے حال کے مطابق ہوگا نہ کہ سوال کے مطابق۔

الحاصل تلقی السائل میں سائل کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر سائل کے سامنے اس کی طلب کے برخلاف جواب دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ سائل کو اس بات پر تنبیہ کر دیجائے کہ وہ غیر ما یتطلب ہی اس کے حال کے مناسب ہے یعنی اس کی طلب اور سوال کے برخلاف مجیب نے جو جواب دیا ہے وہی اس کے مناسب ہے یا تو اس لئے کہ اس میں اس جواب کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے جس کے بارے میں اس نے سوال کیا ہے یا اس جواب میں اس کے لئے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یا وہ جواب جو اس کو دیا گیا ہے اہم اور ضروری ہے یعنی سائل کے لئے دو سوال ہیں ایک وہ جو اس نے دریافت کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں جواب نہیں دیا ہے دوم وہ جو اس نے دریافت نہیں کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں جواب دیا ہے، سائل کے لئے تو دونوں ہی سوال اہم ہیں لیکن مجیب نے اس کی طلب اور سوال کے برخلاف جواب دے کر بتلا دیا کہ اس کے نزدیک ثانی اہم ہونا چاہئے تھا جس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، اول جسکے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ اہم نہ ہونا چاہئے تھا۔

فاضل مصنف نے تلقی السائل کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال تو جواب کے اولیٰ اور انسب ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے اور دوسری مثال جواب کے اہم ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے، پہلی مثال کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم ﷺ سے یہ دریافت کیا کہ چاند کی روشنی کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے چاند کے اخلاف کا کیا سبب ہے یعنی چاند گھٹتا بڑھتا ہے کہ یہ سوال معاذ بن جبل اور ربیعہ بن غنم انصاری نے کیا تھا چنانچہ کہا تھا، یارسول اللہ **مابال الهلال يبدو دقيقا مثل الخليط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوى ثم لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ** ، ملاحظہ کیجئے ان حضرات نے چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا تھا مگر ان کو جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا بلکہ اس کے فوائد اور وہ ثمرات بیان فرمائے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ چاند کے اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعہ زراعت، تجارت ادائیگی دیون، روزہ، حج، مدت حمل، عدت اور حیض وغیرہ کے اوقات معلوم کر لیتے ہیں۔ اگر چاند کا یہ اختلاف نہ ہوتا تو ان چیزوں کے اوقات کا معلوم کرنا دشوار ہو جاتا پس ان کے اس سوال کے برخلاف یہ جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کر دی گئی کہ ان لوگوں کے حال کے مناسب یہی تھا کہ یہ لوگ اختلاف اہلہ کے فوائد اور ثمرات دریافت کرتے اور اس کے سبب کے بارے میں دریافت نہ کرتے کیونکہ اختلاف اہلہ کے سبب کے ساتھ اولاً تو کوئی دینی غرض وابستہ نہیں ہے اور پھر یہ مسئلہ علم ہیئت کا ہے یہ لوگ بآسانی علم ہیئت کے دقائق پر مطلع نہیں ہو سکتے ہیں۔

دوسری مثال (جس میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اس کے بارے میں دریافت کرنا اہم تھا تم نے جو سوال کیا ہے وہ اہم نہیں ہے) یہ ہے کہ صحابہ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کریں یعنی یہ سوال کیا تھا کہ مقدار خرچ کریں یا کون سی جنس سے خرچ کریں یا دونوں کے بارے میں سوال کیا تھا، ان حضرات کے سامنے ان کے سوال کے برخلاف مصارف بیان کر دیئے گئے چنانچہ فرمایا کہ خرچ تو کچھ بھی کرو اور کتنا بھی کرو لیکن مصارف یہ ہیں ان میں خرچ کرو، ماں باپ رشتہ دار، یتامیٰ، مساکین، مسافر، آیت میں والدین کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفلی صدقہ مراد ہے صدقۂ مفروضہ مراد نہیں ہے یہاں سائلین کے سوال کے برخلاف جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ نفقہ کی مقدار اور جنس کے بارے میں سوال کرنا اہم نہیں ہے بلکہ اسکے مصارف کے بارے میں سوال کرنا اہم ہے اور ضروری ہے کیونکہ نفقہ اسی وقت قبول ہوگا جبکہ اسکو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو نفقہ تھوڑا ہو یا زیادہ اور کسی بھی جنس سے ہو اور اگر نفقہ زیادہ ہو مگر صحیح مصرف میں خرچ نہ کیا گیا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وہ عنداللہ مقبول نہ ہوگا۔

الحاصل مصارف کے بارے میں سوال چونکہ اہم تھا اس لئے جواب میں مصارف ہی ذکر کئے گئے مال کی مقدار یا اس کی جنس بیان نہیں کی گئی۔

وَمِنْهُ اىْ ومن خلافِ مقتضى الظاهرِ التعبيرُ عنِ المعنىٰ المستقبلِ بلفظِ الماضى تنبيهاً علىٰ وقوعِهٖ نحوُ ينفخ فى الصورِ فصعقَ من فى السمواتِ ومن فى الارضِ بمعنىٰ يصعقُ ومثلُهٗ التعبيرُ عنِ المستقبل بلفظِ اسم الفاعلِ كقولهٖ تعالىٰ وانَّ الدين لواقِعٌ مكانَ يقعُ ونحوُهٗ التعبيرُ عنِ المستقبلِ بلفظِ اسمِ المفعولِ كقولهٖ تعالىٰ ذٰلك يومٌ مجموعٌ له الناسُ مكانَ يجمعُ وههُنا بحثٌ وهوانَّ كلّاً من اسمى الفاعلِ والمفعولِ قد يكونُ بمعنىٰ الاستقبالِ وان لم يكن ذٰلك بحسبِ اصلِ الوضعِ فيكونُ كل منهما واقعاً فى موقعِهٖ وارداً على حسبِ مقتضىٰ الظاهرِ والجوابُ انّ كلاًّ منهما حقيقةً فيما يتحقق فيهِ وقوعُ الوصفِ وقد اُستعمِلَ ههُنا فيما لم يتحقق مجازاً تنبيهاً علىٰ تحقق وقوعِهٖ۔

ترجمہ: اور مقتضی ظاہر کے خلاف کے قبیل سے معنیٰ مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ ادا کرنا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کے

لئے جیسے اور جس دن صور پھونکا جائے گا تو زمین وآسمان کو اسم فاعل کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ، اور دین واقع ہے (یہاں) واقع یقع کی جگہ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم مفعول کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وہ دن جس میں لوگوں کو اکٹھا کیا جائے گا (یہاں مجموع) تجمع کی جگہ میں ہے ، اور یہاں ایک بحث ہے وہ یہ کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں ہوتا ہے اگر چہ یہ اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہے ۔ پس ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں واقع ہوگا (اور) مقتضی ظاہر کے مطابق وارد ہوگا اور جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس معنی میں حقیقت ہے جس میں وقوع وصف محقق ہے اور یہاں مجازاً غیر محقق میں استعمال کیا گیا ہے اسکے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے ۔

تشریح: غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جائے یعنی وہ معنی جس کا وقوع آئندہ زمانے میں ہوگا اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنا بھی مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ اس معنی کے محقق الوقوع ہونے پر تنبیہ ہو جائے یعنی معنی مستقبل کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اس لئے تعبیر کرتے ہیں تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ آئندہ زمانے میں اس معنی کا تحقق یقینی ہے جیسے قرآن میں ہے **یوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السموت ومن فی الارض** اس آیت میں صعق ماضی یصعق کے معنی میں ہے یعنی صعق اور ہوش اڑنے کا وقوع قیامت میں ہوگا مگر چونکہ اس کا وقوع یقینی اور محقق ہے اس لئے اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول **وان الدین لواقع** جزاء قیامت کے دن حاصل ہوگی یہاں واقع اسم فاعل ، یقع کی جگہ پر مستعمل ہے یعنی جزاء جو آئندہ زمانے میں حاصل ہوگی اس کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر مستقبل کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول **ذلک یوم مجموع له الناس** میں مجموع کی جگہ مستعمل ہے یعنی لوگوں کا اکٹھا ہونا قیامت میں ہوگا مگر اس کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے ۔

وههنا سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اگر چہ یہ اس کے وضعی اور حقیقی معنی نہیں ہیں اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول معنی مستقبل میں استعمال ہوتے ہیں تو مذکورہ دونوں آیتوں میں اسم فاعل اور اسم مفعول اپنے موقع میں واقع ہوں گے اور مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہوں گے ۔ اور جب یہ دونوں مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہیں تو ان کو خلاف مقتضی ظاہر کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا ؟ اسکا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول **ما یتحقق فیه وقوع الوصف** یعنی حال اور ماضی میں تو حقیقت ہیں یعنی حال اور ماضی کے معنی میں تو ان دونوں کا استعمال حقیقت ہے اور مالم یتحقق یعنی مستقبل میں مجاز ہے اور معنی مجازی بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتے ہیں پس اس جگہ اسم فاعل اور اسم مفعول کو مالم یتحقق یعنی معنی مستقبل میں مجازاً استعمال کرنا بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہے اور ایسا اسی لئے کیا گیا ہے تا کہ معنی مستقبل کے وقوع کے محقق ہونے پر تنبیہ ہو جائے ۔

ومنهٗ ای ومن خلافِ مقتضی الظاهرِ **القلبُ وهو** ان یجعلَ احداً اجزاءِ الکلامِ مکانَ الأخرِ والأخرُ مکانه **نحوُ عرضتُ النّاقةَ علی الحوضِ** مکانَ عرضتُ الحوضَ علی الناقةِ ای ظهرتهٗ علیها لتشربَ **وقبلهٗ** ای القلبُ **السکاکی مطلقاً** وقالَ انهٗ مما یورثُ الکلامَ ملاحةً **وردّهٗ غیرُهٗ** ای غیرالسکاکی مطلقاً لانه عکسَ المطلوبِ ونقیضِ المقصودِ **والحق انه ان یضمّنَ اعتباراً لطیفاً** غیرَ الملاحةِ التی اورثها نفسُ القلبِ **قبلَ کقوله** شعر **ومهمَةٍ** ای مغارةٍ **مغبرّةٍ** ای متلوّنةٍ بالغبرةِ **ارجاؤهٗ** اطرافهٗ ونواحیهِ جمعُ الرَّجا مقصوراً **کانَّ لونَ ارضهِ سماؤهٗ**

علیٰ حذفِ المضافِ ایْ لونها ایْ لونُ السَّماءِ فالمصراعُ الاخیرُ اللّطیفُ هو المبالغةُ فی وصفِ لونِ السماءِ لغبرةٍ حتی کانه صار بحیثُ یُشَبَّهُ به لونُ الارضِ فی ذٰلکَ مع انَّ الارضَ اصلٌ فیه۔

ترجمہ: اور خلاف مقتضیٰ ظاہر کے قبیل سے قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو اس کی جگہ کردیا جائے جیسے عرضت الناقة علی الحوض ، عرضت الحوض علی الناقة کی جگہ میں، یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کیا تا کہ وہ پانی پیئے ،قلب کو سکا کی نے تو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کرتا ہے اور سکا کی کے علاوہ نے اس کو مطلقاً رد کیا ہے کیونکہ وہ عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہے اور حق یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو اس ملاحت کے علاوہ جس کو نفس قلب نے پیدا کیا ہے تو وہ قلب قبول کرلیا جائے گا جیسے روبہ ابن الحجاج کا قول ۔ بہت سے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف وجوانب گردآلود ہیں ۔ ارجاء بمعنی اطراف وجوانب رَجا بالقصر کی جمع ہے گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے آسمان کی طرح ہے ،مضاف محذوف ہے یعنی آسمان کے رنگ کی طرح ۔ پس آخری مصرعہ قلب کے قبیل سے ہے اور معنیٰ یہ ہیں کہ اس کے آسمان کا رنگ اس کے غبار آلود ہونے کی وجہ سے اس کی زمین کے رنگ کی طرح ہے اور اعتبار لطیف غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کے رنگ کے وصف میں مبالغہ کرنا ہے۔ گویا آسمان اس طور پر ہو گیا کہ غبار آلود ہونے میں زمین کے رنگ کو اس کے ساتھ تشبیہ دیجائے ، باوجود یکہ اس میں زمین اصل ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضیٰ ظاہر کی ایک صورت قلب ہے اور قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھدیا جائے ، یہ واضح رہے کہ محض تبدیلی مکان کا نام قلب نہیں ہے بلکہ جب پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ رکھا جائے گا تو اس کے لئے دوسرے جزء کا حکم بھی ثابت ہوگا اور جب دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھا جائے گا تو اس کے لئے پہلے جزء کا حکم ثابت ہوگا، جیسے عرضت الحوض علی الناقة اس مثال میں حوض اور ناقہ نفس عرض میں تو دونوں شریک ہیں مگر حوض کے لئے حرف جر کے واسطہ کے بغیر عرض ثابت ہے لہذا حوض معروض ہوگا (جس کو پیش کیا گیا ہے) اور ناقہ کے لئے بواسطہ حرف جر عرض ثابت ہے لہذا ناقہ معروض علیہا ہوگا (جس پر پیش کیا گیا ہے) اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا ، میں نے حوض کو ناقہ پر پیش کیا ہے یعنی پانی پینے کے لئے حوض کو ناقہ کے سامنے پیش کیا ہے پس جب اس مثال میں قلب کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا عرضت الناقة علی الحوض تو جو حکم یعنی معروض ہونا حوض کے لئے ثابت تھا وہ حکم ناقہ کے لئے ثابت ہوگا اور جو حکم یعنی معروض علیہا ہونا ناقہ کے لئے ثابت تھا وہ حکم حوض کیلئے ثابت ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ناقہ کو حوض پر پیش کیا ہے۔

الحاصل عرضت الناقة علی الحوض میں قلب ہے اور یہ اصل میں عرضت الحوض علی الناقة تھا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معروض علیہ کیلئے ذی شعور اور ذی اختیار ہونا ضروری ہے تا کہ وہ معروض کی طرف رغبت کرے یا اس سے نفرت کرے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ حوض اور ناقہ میں ناقہ ذی شعور اور ذی اختیار ہے لہذا اصل یہ ہی ہے کہ ناقہ معروض علیہا ہو اور ناقہ عرضت الحوض علی الناقة میں معروض علیہا ہے لہذا عرضت الحوض علی الناقة مقتضیٰ ظاہر کے مطابق ہے تو اسکا قلب یعنی عرضت الناقة علی الحوض بلاشبہ مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہوگا۔

فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے یعنی قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو یا اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو سکا کی کے نزدیک بہر صورت مقبول ہے اور سکا کی نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قلب کلام میں ملاحت اور عمدگی پیدا کرتا ہے پس اس ملاحت اور عمدگی کی وجہ سے قلب مقبول ہوگا اور سکا کی کے علاوہ دوسرے حضرات قلب کو مطلقاً رد کرتے ہیں خواہ اعتبار لطیف کو متضمن ہو یا متضمن نہ ہو اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ قلب میں عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہوتا ہے پس مقصود کے بدل جانے کی وجہ سے قلب مطلقاً مردود ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ اگر قلب اس ملاحت کے علاوہ جو نفس قلب سے پیدا ہوئی ہے کسی اعتبار لطیف کو متضمن ہے تو وہ قلب مقبول ہے اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے تو مردود ہے اعتبار لطیف کو متضمن ہونے کی مثال روبہ بن العجاج کا یہ شعر ہے

ومهمة مغبرة ارجاؤهٗ ـــ كانّ لون ارضه سماؤهٗ

واو بمعنی رب، مهملة ایسا جنگل جس میں گھاس اور پانی نہ ہو مغبرة غبار آلود ارجاء رجاء کی جمع ہے اطراف وجوانب، سماؤهٗ میں مضاف محذوف ہے۔ ترجمہ: بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے اطراف وجوانب غبار آلود ہیں گویا ان کی زمین کا رنگ ان کے آسمان کا رنگ ہو گیا اس شعر کا دوسرا مصرعہ باب قلب سے ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کے مشابہ ہو یعنی آسمان کا رنگ مشبہ اور زمین کا رنگ مشبہ بہ ہو اور وجہ تشبیہ غبار آلود ہونا ہو لیکن شاعر نے قلب کیا اور زمین کے رنگ کو مشبہ اور آسمان کے رنگ کو مشبہ بہ قرار دیا اور یہاں اعتبار لطیف آسمان کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ پیدا کرنا ہے یعنی آسمان اس قدر غبار آلود ہے کہ وہ اس درجہ میں ہو گیا کہ اس کے ساتھ زمین کے رنگ کو تشبیہ دی جائے حالانکہ غبار آلود ہونے میں زمین اصل ہے نہ کہ آسمان۔

وَالا اىْ وان لم يتضمّنَ اعتباراً لطيفاً رُدّا لانه عدول عن مقتضى الظاهر من غيرِ نكتةٍ يُعتدُّ بها كقوله شعر فلما ان جرىٰ سِمَنٌ عليها .:. كما طيَّنتَ بالفدَنِ اىْ القصرِ السّياعا اىْ الطّينُ المخلوطُ بالتبنِ والمعنىٰ كما طيَّنتَ الفدَنَ بالسّياعِ يُقالُ طيَّنتُ السَّطحَ والبيتَ ولقائلٍ انْ يقولَ انه يتضمَّنُ من المبالغةِ في وصفِ النّاقةِ بالسِّمَنِ مالا يتضمنَ قولنا كما طينت الفدَنَ بالسّياعِ لايهامهِ انَّ السّياعَ قد بلَغَ من العظمِ والكثرةِ إلىٰ انْ صارَ بمنزلةِ الاصلِ والفدَنُ بالنسبةِ اليهِ كالسياعِ بالنسبةِ الى الفدَنِ۔

ترجمہ: اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو مردود ہوگا کیونکہ یہ مقتضی ظاہر سے بغیر معتد بہ نکتہ کے عدول کرنا ہے جیسے عمرو بن سلیم ثعلبی کا قول۔ جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو فدن محل سیاع وہ گارا جس میں بھوسا ملا ہوا ہو اور معنی یہ ہیں جیسے تو نے مکان کو گارے سے لیپ دیا ہو بولا جاتا ہے میں نے چھت اور مکان کو لیپ دیا اور قائل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ اس شعر میں قلب اونٹنی کے مٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جس کو ہمارا قول كما طينت الفدن بالسياع متضمن نہیں ہے کیونکہ قلب یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو وہ قلب مردود ہوگا کیونکہ اس صورت میں کسی معتد بہ نکتہ کے بغیر مقتضی ظاہر سے عدول کرنا لازم آتا ہے حالانکہ بغیر کسی نکتہ کے مقتضی ظاہر سے عدول ناجائز ہے اسکی مثال عمرو بن سلیم ثعلبی کا یہ شعر ہے

فلما ان جرىٰ سمن عليها ـــ كما طينت بالفدن السياعا

شعر میں اَن زائدہ ہے اور جریٰ ظہر کے معنی میں ہے، سمن بکسر السین وفتح المیم ہزال کی ضد یعنی موٹاپا، طین لیپنا، فدن محل، سیاع گارا جس میں بھوسہ ملا ہوا ہو، شاعر نے اونٹنی کے مٹاپے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب اونٹنی پر موٹا پا ظاہر ہو گیا جیسا کہ تو نے محل سے گارے کو لیپ دیا ہو، شاعر کی غرض یہ ہے کہ ناقہ موٹائی میں اس مکان کی طرح ہے جسکو گارے سے لیپ دیا گیا ہو۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے کیونکہ شاعر نے کہا ہے کہ محل سے گارے کو لیپا ہے حالانکہ محل سے گارے کو نہیں لیپا جاتا بلکہ گارے سے محل کو لیپا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طينت السطح والبيت میں نے چھت اور گھر کو لیپ دیا ہے مگر چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے اسلئے مردود ہوگا

شارح کہتے ہیں کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ سابقہ شعر کی طرح یہ شعر بھی مبالغہ کو متضمن ہے یعنی شاعر نے اونٹنی کے موٹاپے میں مبالغہ پیدا کرنے کے لئے یہ قلب کیا ہے یعنی جس طرح گارا اپنی موٹائی اور کثرت میں اس قدر بڑھ گیا ہے کہ گارا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل بمنزلہ

گارے کے ہوگیا اسی طرح اونٹنی کا موٹاپا بمنزلہ اصل کے ہوگیا اور اصل اونٹنی، موٹاپے کے مرتبہ میں ہوئی، اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ مبالغہ قلب کی صورت میں تو حاصل ہوتا ہے لیکن اگر بغیر قلب کے کما طینت الفدن بالسّیاع کہا جاتا ہے تو یہ مبالغہ حاصل نہ ہوتا۔

الحاصل جب یہ قلب بھی اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو متضمن ہے تو یہ قلب بھی مردود نہ ہوگا۔ ربنا تقبل منّا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التوّاب الرّحیم وصلّی اللّٰہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہٖ محمد وعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ اجمعین .

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

۱۹ ربیع الاول یوم الاحد ۱۴۱۵ھ